

J. W. HAUER

Toleranz
und Intoleranz
in den
nichtchristlichen
Religionen

KOHLHAMMER

TOLERANZ
UND INTOLERANZ

in den

nichtchristlichen

Religionen

Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung

der Religion

Von
J. W. HAUER

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Alle Rechte vorbehalten

© 1961 W. Kohlhammer GmbH., Stuttgart

Druck: W. Kohlhammer GmbH., Stuttgart 1961

VORWORT

Diese religionsgeschichtliche Studie über „Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen“ soll, wie der Untertitel kundtut, einen Beitrag leisten zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion. Eine *Weltgeschichte* der Religion fehlt noch im Programm der religionswissenschaftlichen Forschung. Was bis heute in zusammenfassenden Werken über einzelne Religionen und Religionskreise geboten ist, läßt, abgesehen von einigen Hinweisen auf kulturhistorische Beziehungen, gerade die weltgeschichtlichen Perspektiven vermissen. Dies gilt auch, und in besonderem Maße für dessen religionsgeschichtlichen Inhalt, von A. Toynbee's „Study of History“, so bedeutsam dieses Kolossalwerk auch sein mag, wie auch für sein Buch „An Historians Approach to Religion“. Dem Versuch, als Ziel der religiösen Entwicklung der Menschheit eine Art von liberalem Christentum glaubhaft zu machen, fehlt gerade das, was die weltgeschichtliche Perspektive ausmacht, nämlich das Aufzeigen der jeweiligen Bedeutung der einzelnen Religionen im Gesamtverlauf der religiösen Geschichte der Menschheit. Die verdienstvolle Studie von Mensching „Toleranz und Wahrheit in der Religion“ enthält viele einzelne Abschnitte, die für eine weltgeschichtliche Betrachtung die sachliche Grundlage abgeben, aber der Gedanke einer solchen fehlt durch die Einengung auf die bisherige religionswissenschaftliche Methode durchaus.

Eine weltgeschichtliche Betrachtung der Religion hat zum Ziel, eine Zusammenschau der Religionen der Menschheit als eines *Ganzen*, das durch das Menschsein als solches und durch dessen Wesensstruktur zu einer unauflöselichen Einheit verbunden ist. Diese Wesensstruktur, die durch die Verschiedenheit der angeborenen Art, der Umwelt und der Entwicklungsstufen vielfältig differenziert wird, stellt sich im Laufe der Weltgeschichte in Einzelgestaltungen, und diese zusammengefaßt in Gesamtgestaltungen dar. Diese stehen also, selbst da, wo keine historischen Verbindungen bestehen, nicht beziehungslos nebeneinander, sondern erwachsen, wie ein gewaltiger Baum mit mächtigen Ästen, aus gemeinsamen Wurzeln, geistorganisch mit dem Ganzen verbunden, sich lebendig zu einem Ganzen fügend. Auch die abgestorbenen Äste gehören zu diesem Baum, zeigen vergangene Gestalten, am Stamm immer noch eingefügt in das Ganze, das sie einst mitschaffen halfen.

Es ist also die Aufgabe einer solchen weltgeschichtlichen Betrachtung,

die verschiedenen religionsgeschichtlichen Gestalten, die in einer *Morphologie* systematisch zusammengefaßt werden sollen, in ihrem Verhältnis zueinander zu verstehen und sie als *Momente* eines menschlichen Gesamtwerdens zu begreifen, d. h. deren Bedeutung für die Gestaltwerdung des Religiösen in der Menschheit zu erkennen. Erst die Fülle dieser Gestalten erschöpft alle Möglichkeiten religiöser Existenz in der Menschheit, tut das reciproke Verhältnis zwischen Menschsein und Ewigem kund, die tiefste Dimension des Gegenstandes „Religion“, welche der Religionsforschung zu durchdringen aufgetragen ist.

So wird jeder Forscher von der geschichtlichen Position, die er selbst im Religiösen innehat, gezwungen, das Wesentliche jeder Religion zu erfassen und es in Beziehung zum Ganzen des religiösen Geschehens in der Menschheit zu setzen, also das zu versuchen, was E. Benz eine „Theologie der Religionsgeschichte“ genannt hat. Darunter ist verstanden der Versuch einer christgläubigen Religionsforschung, das Verhältnis des Christentums zu den andern Religionen zu bestimmen, und weiterhin, deren wesentlichen Beitrag zum religiösen Geschehen in der Menschheit zu erkennen. Die Haltung einer solchen „Theologie der Religionsgeschichte“ zu den andern Religionen ist also, im Gegensatz zu dem Anathema der Barthschen Theologie, positiv. Diese Fragen sind offenbar auch im katholischen Bereich lebendig und eine gnostisch-mystische Bewegung „Die Schüler Melchisedeks“ im Gefolge von René Génou (vgl. dazu „Kairos“ Ztschr. für Religionswissenschaft und Theologie 1960, H. 1, S. 2 ff.) hat die Rätselgestalt des Melchisedek aus Genesis 14 (vgl. Psalm 110 (109), 4 und Brief an die Hebräer cap. 7–10, 18) zum Haupt einer religiösen Bewegung und Urtradition absoluter Wahrheit erhoben, die in den geschichtlichen Religionen nach Zeit und Raum bedingt erscheint und im Christentum sich erfüllt. Religionsgeschichtlich gesehen nährt sich diese Bewegung von blühenden Phantasien tiefsinniger Dimension. Aber mit Beziehung auf das Verhältnis des Christentums, insbesondere des katholischen, zu den nichtchristlichen Religionen ist hier ein offener Horizont der Bewertung und Begegnung mit diesen. Diese Wendung innerhalb der christlichen Theologie ist eine geistesgeschichtlich bedeutsame Tatsache. Hier wird ein Grundanliegen der einstigen liberalen Theologie in neuer Sicht und Haltung wieder aufgenommen.

Dies wird allerdings noch kaum vorhergesehene dogmatische Folgen haben. Denn um eine feste theologische Basis für eine solche Haltung zu bekommen, muß das geschehen, was schon seit Jahrzehnten als unerfüllte Forderung im geistigen Raum steht: daß die christliche Theologie endlich das Problem des Verhältnisses der Absolutheit und Rela-

tivität *aller* religiösen Gestaltungen, auch ihrer eigenen religiösen Bekenntnisse, theologisch-religionsphilosophisch gründlich in Angriff nimmt. Auch E. Benz und Pater von Korvín-Krasinsky blieben in ihren Vorträgen auf dem internationalen Kongreß der Religionsgeschichte in Marburg (Sept. 1960) in einer bloß *subordinierenden* „Theologie der Religion“ befangen, bei welcher der subjektive Standpunkt der eigenen geschichtlichen Religion als absolut gesetzt wird, nach dem alle andern Religionen gemessen und ein- oder auch ausgeordnet werden. Daß dabei die Gefahr der Verengung der „Heilsgeschichte“ gegenüber den andern Religionen droht, springt in die Augen. Demgegenüber ist eine „*integrierende Theologie*“ der Religionsgeschichte zu setzen, in der *alle* Religionen mit ihrem Wesentlichen in das große religiöse Geschehen seit den Uranfängen der Menschheit als *Momente* eingeordnet werden, bis zu ihrem nicht absehbaren Ende. *Die Heilsgeschichte des Göttlichen ist die Religionsgeschichte der ganzen Menschheit.* Dieses Geschehen bleibt bis in die fernste Zukunft in Bewegung; es gibt hier nur mehr oder weniger geschichtsmächtige Epochen, aber keinen absoluten Fixpunkt, weil das Absolute in der innersten Sphäre dieses Geschehens, verborgen im Geschichtlich-Relativen, aus überzeitlichem Anfang zu einem überzeitlichen Ziel drängt. Unter dieses strenge Gesetz fallen *alle* Religionen. Auf dem Weg dazu werden noch viele religiöse Gestaltungen als Antworten auf die ewigen Fragen erstehen. Doch zeigen sich schon heute, dem tieferen Blick deutlich sichtbar, konvergierende Linien des Glaubens aus sehr verschiedenen Religionsbereichen, wie auch aus dem Bereich eines nichtkonfessionellen Freien Glaubens. Sie sind auf eine gemeinsame Sphäre überkonfessioneller weltanschaulich-religiöser Haltung und Überzeugung gerichtet, in der es sicher keine synkretistische gemeinsame Religion gibt, wohl aber eine vom Grundwesen der Menschheit in ihrem Verhältnis zum Ewigen bestimmte neue Glaubensgemeinschaft über alle Grenzen hinweg. Die religiöse Entwicklung wird damit eine weltgeschichtliche. In der neuen Weltsituation erwächst eine globale Begegnung der Religionen in neuem Geist. Sie sind ins Gespräch gekommen, in dem nicht nur der eine den andern mit rein historischen Darlegungen an-redet, sondern ein bedeutungs- und sinnfragendes Echo geschieht. Dieser neuen Weltsituation muß sich auch die Religionsforschung anpassen. Keine religionsgeschichtliche Kategorie ist dazu besser geeignet als das Ineinander- und Gegeneinander von Toleranz und Intoleranz.

Tübingen, im Herbst 1960

J. W. Hauer

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Inhaltsverzeichnis	9
<i>Einleitung</i>	11
I. <i>Die Völker indogermanischer Herkunft. Eine Übersicht</i>	17
1. Der iranische Raum	17
2. Die Römer	21
3. Die Griechen	21
4. Die Germanen	24
5. Die Indoarier	25
siehe weiter unter IV, Indien, S. 45ff.	
II. <i>Die Völker vorderasiatisch-semitischer Herkunft</i>	26
1. Das Israeliten-Judentum	26
2. Der Islam	36
III. <i>Die sogenannte islamische Mystik</i>	39
IV. <i>Indien</i>	45
V. <i>Der Ferne Osten – China-Japan</i>	84
<i>Schlußbetrachtung</i>	87
<i>Anmerkungen</i>	93

EINLEITUNG *

Die Geschichte aller Völker zeigt, daß Toleranz ein Grundproblem der menschlichen Gemeinschaft und der persönlichen Existenz des Einzelnen ist. Gemäß der Polarität, die das große Ordnungsreich des Lebendigen beherrscht, steht ihr immer und überall in der Geschichte die *Intoleranz* gegenüber. Ja man darf behaupten, daß Toleranz erst im Gegensatz zur Intoleranz bewußt errungen wird und sich geschichtskräftig entwickelt, ein hervorragendes Beispiel der schöpferischen Kraft des Widerspruchs.

Das Ringen zwischen Toleranz und Intoleranz ist eines der großen dramatischen Geschehnisse geschichtlicher Existenz der Menschheit, das wir nun mindestens drei Jahrtausende der Menschheitsgeschichte hindurch verfolgen können. Toleranz und Intoleranz zeigen sich hier als zwei gegensätzliche Ordnungsprinzipien von weltgeschichtlichem Ausmaß.

Dieses Problem ist heute in jeder Sphäre geschichtlicher Existenz einer der Brennpunkte, vielleicht sogar der Brennpunkt geistigen Geschehens. Wir können einer radikalen Besinnung darüber nicht mehr aus dem Wege gehen, wenn nicht dieses Geschehen gefährdet werden soll. *Nostra res agitur*, „unsere, des echten Menschseins eigenste Sache geschieht hier.“

Ohne auf umständliche Begriffsbestimmungen von Toleranz einzugehen, sei hier zunächst ein allgemeiner Arbeitsbegriff gegeben: *Toleranz ist das Ertragen der Andersheit in der Gemeinschaft.* – Dies gilt für alle Lebensbezüge der Gemeinschaft, von der Kleidermode, der Lebensart, der Bildungssysteme, der künstlerischen und literarischen Strömungen, der soziopolitischen Institutionen bis zu den ethischen, philosophischen und weltanschaulich-religiösen Systemen.

Toleranz hat ihre natürliche Wurzel in den sozialen Instinkten des *zōon politikón*, des auf Gemeinschaft angelegten Lebewesens Mensch, und wächst durch die Einsicht in die Gesetze geschichtlicher Existenz, in deren Geheiß die Gemeinschaft sich in jeder Hinsicht mannigfaltig und

* Dazu ist zu vergleichen: J. W. Hauer, Wesen, Wurzeln und Reichweite echter religiöser Toleranz, in „Toleranz, eine Grundforderung geschichtlicher Existenz, Nürnberg, Freie Akademie, 1960, S. 73–148 und Fritz Castagne, Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Toleranz, R. Otto, J. W. Hauer, Fr. Heiler, G. Mensching, Nürnberg 1958.

polar differenziert, sowie durch die Erkenntnis des Rechtes, ja der Notwendigkeit dieser Unterschiede und Gegensätze, und der Würde der Person, ohne deren Achtung keine echte Gemeinschaft bestehen kann.

Intoleranz, in allem das Gegenteil von Toleranz, wurzelt im Selbstbehauptungstrieb Einzelner oder ganzer Gruppen, die ohne jede Einsicht und Erkenntnis die Erhaltung der Gemeinschaft und ihrer Ordnungen durch Uniformität zu bewahren trachteten. Wer immer die Masse zu beherrschen sucht, politisch oder religiös, folgt diesem Prinzip. Die Stärke des Selbstbehauptungstriebes im Menschen und die Schwierigkeit zur Einsicht und Erkenntnis zu gelangen, bedingen eine ungleiche Gewichtsverteilung von Toleranz und Intoleranz. Intoleranz schreitet durch die Jahrtausende wie ein gewaltiger Riese, der rücksichtslos alles niedertritt, was sich ihm entgegenstellt. Toleranz wächst langsam heran, zunächst wie ein junggeborenes Kind, das fürchten muß, von jenem Riesen zertreten zu werden; trotzdem aber, wie die Heldenkinder der Sage, wachsend und stark werdend, bis es in strahlender Rüstung dem Gegner sich stellt.

Die Aktualität des Problems der Toleranz ist durch die geschichtlichen Ereignisse seit dem Beginn der Epoche der Weltkriege immer offensichtlicher geworden, sowohl im sozio-politischen wie im kulturell-geistigen Bereich. Letztlich geht es hier ja nicht nur um biotische und ökonomische Mächte, sondern tiefer gesehen, auch um Weltanschauungen.

Daß in diesem gewaltigen Ringen innerhalb der Völker und Machtgruppen, wie auch in dem der verschiedenen Machtgruppen miteinander, das Religiöse eine bedeutende Rolle spielt, zeigt sich schon darin, daß sich große Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften als solche auch soziopolitisch so oder so orientieren. Wir sagen darum nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß eine Besinnung über echte religiöse Toleranz und ihre Reichweite für die heutige Weltsituation eine unausweichliche Notwendigkeit ist.

Dem sachlich-kühlen Blick enthüllt sich beim ernsthaften Studium des spannungsvollen Ringens zwischen Intoleranz und Toleranz eine Tatsache, die helfen mag, das Problem in strenger Objektivität anzugehen, unbeschadet der Richtigkeit des oben benützten Bildes. Die Intoleranz ist ganz selten, vielleicht sogar nie ganz, von bloßer Eigensucht und ichischem Machttrieb oder gar aus Bosheit geboren, sondern meistens aus einem Streben, ein Gut zu erhalten, das für wertvoll oder gar unveräußerlich für die Gemeinschaft angesehen wird. Die Tatsache, daß dieses Streben auch zu Unheil, ja sogar zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit geführt hat, erhellt das Bedrohtsein unserer geschichtlichen Exi-

stenz auch bei bestem Willen, wenn dieser nicht mit Einsicht und Erkenntnis der Gesetze geschichtlichen Daseins und des Wesens des Geistigen gepaart ist.

Aber auch der Toleranz drohen ihre eigenen Gefahren. Wenn sie nicht von geistiger Einsicht und sittlicher Urteilskraft geleitet wird, kann sie für die Gemeinschaft sogar sehr gefährlich werden. Das bonmot der Madame v. Staël: „*tout comprendre, c'est tout pardonner*“ enthält zwar eine wohl zu beherzigende Mahnung zum Verstehenwollen des Andern, aber das „*tout pardonner*“ kann eine ästhetisch bedingte Unbekümmertheit gegenüber Werten verdecken, deren Nichtbeachtung der Gemeinschaft Schaden bringt.

Das Gesagte weist darauf hin, daß das Problem von Toleranz und Intoleranz nicht isoliert werden kann von dem Menschsein in seiner Ganzheit und von der menschlichen Gemeinschaft als geistigem Organismus. Toleranz ist ein zentrales anthropologisches Problem, das nur in diesem Gesamtbezug zu lösen ist, soweit es überhaupt theoretisch angegangen und gelöst werden kann. Tatsächlich lösbar ist es nur im Lebensvollzug des Menschen, der sich der menschlichen Gemeinschaft schlechthin als einem höchsten Wert verpflichtet fühlt.

Gemäß unserem Thema befassen wir uns hier vordringlich mit *religiöser* Toleranz und Intoleranz. Dabei muß allerdings bedacht werden, daß jede Religion Gemeinschaft bildet und daß diese eng verzahnt ist mit der soziopolitischen Gemeinschaft, von den Uranfängen und niedersten Stufen primitiver Integration aller Sphären menschlicher Ordnung, auf denen soziopolitische und religiöse Gemeinschaft ineinander fallen, bis zu den höchsten Stufen staatlicher Bildungen der Kulturvölker, in denen eine weitgehende Desintegration der Lebenssphären notwendig eintritt und verschiedene religiöse Gemeinschaften nebeneinander existieren.

Diese Gemeinschaften müssen sich aus geschichtlichen Notwendigkeiten immer mit den soziopolitischen Bildungen ihres Bereiches auseinandersetzen (man denke z. B. heute nur an Probleme wie Gemeinschaftsschule – Konfessionsschule, oder an das Verhältnis von Staat und Kirche und ähnliche), wie ihrerseits die soziopolitischen Forderungen oft sehr energisch in die Sphäre der religiösen Gemeinschaften eingreifen. So berühren sich diese beiden Großsphären geschichtlichen Vollzugs unaufhörlich, versuchen Querverbindungen oder stoßen hart und feindlich aufeinander. Wenn wir also religiöse Toleranz und Intoleranz in ihrem Wesen und ihrer Reichweite verstehen wollen, sind wir gezwungen, das Verhältnis der beiden genannten Großsphären und deren eigentümliche ja weithin verschiedenen Gesetzmäßigkeiten im Auge zu behalten und

zu verstehen. Das Ringen um ihr sachgemäßes, geistorganisches Verhältnis ist eine der bedeutendsten Angelegenheiten der Weltgeschichte bis heute. Ohne diesen Blick bleibt z. B. die ganze abendländische Geschichte seit dem Einbruch des Christentums in die abendländische Welt unverstanden. Mit der einfachen Diskriminierung der wachsenden Intoleranz des abendländischen Christentums, die zur Inquisition führte, ist das Problem nicht gelöst.

Das Problem religiöser Toleranz entwickelt sich sehr langsam in der Menschheit. Für eine wissenschaftlich-philosophische Betrachtung muß unterschieden werden zwischen *gelebter Toleranz*, wie sie etwa bei Naturvölkern und in den noch eng mit der soziopolitischen Struktur integrierten „Volksreligionen“ selbstverständlich ist (außer da, wo sich durch biotische Notwendigkeiten kriegerische Auseinandersetzungen entspinnen, in die bei der primitiven Integration aller Existenzsphären auch die Religion selbstverständlich einbezogen wird)¹, dem Schaffen der *geistigen Voraussetzungen* der Toleranz, wie es etwa die Inder und die Griechen, im besonderen die Mystik, aus dem Wesen ihres Geistes heraus vollbrachten, und dem *bewußten Ringen um Toleranz*, das erst da einsetzt, wo ausgesprochene religiöse Intoleranz sichtbar und wirksam wird, wie dies im christlichen Abendland schon sehr früh begonnen hat und seit der Renaissance und der Aufklärung geradezu ein Grundthema abendländischer Geistesgeschichte bis heute geworden ist. Diese drei Arten des Wachstums der Toleranz kennzeichnen zugleich Stufen und Epochen der Weltgeschichte mit sehr verschiedenen Gesetzmäßigkeiten geistiger Gestaltwerdung.

Wie schon erwähnt, ist religiöse Toleranz bei den Primitivvölkern (darunter sind hier verstanden Stämme und Völker ohne streng differenzierte Kulturbereiche) kein Problem. Ihr Leben ist bestimmt durch die primitive Integriertheit aller Funktionen und Lebensbezüge des Menschen und seiner werdenden Gemeinschaft. Die gesamte soziopolitische Struktur, einschließlich der Religion, bildet aufs Ganze gesehen eine unbestrittene und unangetastete Einheit. Man darf sich diese Einheit freilich nicht als eine nivellierte Uniformität vorstellen. Auch hier bilden sich morphogenetische Felder der verschiedenen späteren Kulturbereiche und auch bei dem primitivsten Stamm gibt es Einspänner und ragen einzelne besonders Schöpferische aus der Masse heraus, siehe z. B. Medizinmänner, die durch besondere Berufungserlebnisse ausgezeichnet sind und als „Träumer“ das geistige Zentrum des Stammes bilden. Aber der Gemeingeist dieser naturgewachsenen Abstammungsgruppen ist stärker als jede Individualität. Die auftauchenden Unterschiede uniformieren sich sozusagen selbsttätig in dem Kollektivismus, der alles be-

stimmt; es kommt daher auf dieser Stufe kaum zu widerstreitenden Gruppenbildungen. Doch zeigt sich z. B. schon sehr früh eine gewisse Differenzierung zwischen den ekstatisch Veranlagten und den Häuptionern der Kulte, also der Unterschied und spätere Gegensatz zwischen „Prophet“ und „Priester“, der z. B. in Israel zu schweren Konflikten führte, weil sich die Bevollmächtigten des Kultes als Hüter des Gemeinsamen und Altüberlieferter der soziopolitischen Gemeinschaft aus innerer Notwendigkeit mit den Trägern der staatlichen Gewalt eng verbündeten, gegen die revolutionären Neuerer oder Reformen.

Die geschichtlichen Völker sind alle aus den gekennzeichneten primitiven Vorstufen erwachsen. Die treibenden Kräfte in ihrem Werden waren Berufene, die aus einer Gemeinschaft weithin gemeinsamer Abstammung hervorgingen. Was von außen hereinkam, wurde vom Gemeingeist ohne allzuviel Konflikte eingekörpert (integriert). Darum konnte auch auf den unteren Werdestufen der Religion in den geschichtlichen Völkern das Problem religiöser Toleranz kaum auftauchen. Dagegen waren die Völker, die mit andern in Kampf gerieten, gezwungen, sich auch mit deren Religion auseinanderzusetzen.

Hier tritt dann eine naturgewachsene Toleranz oder Intoleranz auf. So wie man jedem Volk als unveräußerliches Recht seinen Lebensraum und seine Einrichtungen zugesteht, solange man nicht im Kriege mit ihm ist, so gesteht man ihm auch seine eigene Religion mit ihren Kulturen zu. Der Gedanke einer Universalreligion, die alle andern Religionen verdrängt, tritt hier noch nicht auf. Die Anerkennung der andern Götterwelt mit ihren Kulturen geht so weit, daß man sogar versucht, sie durch einen besonderen Anruf auf seine Seite zu ziehen, wie dies durch die römische *evocatio* oft geschehen ist. Man kann wohl sagen, daß dabei schon eine beginnende Erkenntnis der notwendigen Differenzierung und Berechtigung der Verschiedenheit religiöser Gestaltungen aufdämmert.

Als Problem tritt Toleranz dann besonders an die Völker heran, die politisch mächtig ausgriffen und große Reiche schufen, die viele, auch religiös sehr verschiedene Völker vereinigten, wie die Perser, die Römer, die Ägypter, die Babylonier und Assyrer, oder in denen die geistigen und im besonderen die religiösen Kräfte bedeutend waren und in denen darum die geistig-kulturelle Differenzierung und damit der Verlust der primitiven Integration der verschiedenen Sphären eintrat, wie bei den Israeliten, den Griechen, den Indern, den fernöstlichen Völkern.

Dabei zeigt sich ein sehr verschiedenes Verhalten der Völkergruppen zur Toleranz, das in der Verschiedenheit der geistigen Art seine Wurzel haben muß. Bei den Völkern des vorderasiatisch-semitisch-hamitischen

Raumes, den Ägyptern, Babyloniern, Assyrern, Israeliten, Arabern herrscht die Neigung vor, den unterworfenen Völkern jeweils die Götter der siegreichen Macht und ihre Kulte aufzuzwingen. Sehr deutlich zeigt sich z. B. der intolerante Geist in Ägypten, wo ursprünglich die naturgewachsene Toleranz der Volksreligion selbstverständlich war, sowohl bei der Einführung des Aton-Kultes durch Amenophis IV. (Echn-Aton) im 14. Jahrhundert v. Chr., wie auch bei der Wiederherstellung des alten Ammon-Kultes durch die Priesterschaft von Theben. Für sie war Echn-Aton „jener Ketzer von Amarna“, dessen Andenken ausgelöscht werden mußte. In diesen Religionskämpfen wird übrigens die enge Verflechtung religiöser und soziopolitischer Faktoren deutlich sichtbar².

Bei den Völkern weithin indogermanischer Herkunft, den Persern, Griechen, Römern, Germanen und Indoariern besteht eine Neigung zur Toleranz, trotz heftiger Schwankungen, unter dem Druck soziopolitischer Notwendigkeiten. Bei den fernöstlichen Völkern hat erst der Buddhismus im Sinne des Toleranzgedankens gewirkt.

I. DIE VÖLKER INDOGERMANISCHER HERKUNFT

Eine Übersicht

1. Der iranische Raum

Kyros der Große ehrt nach der Eroberung Babylons (539) Marduk, den Hauptgott des Landes und läßt auch die Religionen der andern unterworfenen Länder unangetastet. Durch den Erlaß 536 läßt er die in Babylonien gefangenen Juden heimkehren und erlaubt ihnen, den von den Babyloniern zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Dieses Verhalten kennzeichnet auch die Nachfolger des Kyros. Es ist das erste weltgeschichtliche Beispiel religiöser Toleranz großen Maßstabes, vertreten durch die Herrscher eines Weltreiches.

Auch die Arsakiden 247 v. Chr. – 226 n. Chr. haben nicht anders gehandelt. Erst die Sassaniden (226–651, ausgehend von einem zarathustrischen Priesterstaat Stach bei Persepolis, machten die Religion *Zarathustras* zur *Staatsreligion* und die bisher selbstverständliche Linie der Duldung wird unter dem Druck soziopolitischer Notwendigkeiten verlassen. Doch auch im Sassanidenreich bricht immer wieder der alte Toleranzgedanke durch und unter Shahpur I. (249–272) wäre fast der *Manichäismus* zur Staatsreligion erhoben worden, ein Versuch, alle Religionen in einer gemeinsamen Hochreligion zu einen. Mani erlag aber unter Shahpurs Nachfolger priesterlichen und politischen Einflüssen und starb als Märtyrer seines Glaubens (276).

Auch der *Zervanismus*, eine monistisch-mystische Strömung in der Iranischen Religion, in der aus einem obersten Urprinzip *zervan akarana* „der Uralte, die Ewige Zeit“ alles abgeleitet wurde, hatte offenbar in der Sassaniden-Zeit einmal die Stellung einer Staatsreligion, ohne Intoleranz³.

Die Stellung der Sassaniden zu den Christen ist bestimmt durch deren Haltung zu Ostrom (Byzanz), gegen das die Sassaniden im Kampf standen, also durch politische Ursachen. Unter Kavadh I. (488–532) konnte sich eine starke christliche Nationalkirche bilden, der Nestorianismus, der bis nach Indien Mission trieb.

Der Geist der Toleranz im iranischen Raum zeigt sich auch darin, daß die aus dem christlich gewordenen römischen Reich vor der Verfolgung flüchtenden *Neuplatoniker* in Persien eine Zuflucht fanden und von dort aus noch viel zu wenig beachtete Wirkungen auf das religiöse Leben des ganzen vorderasiatisch-iranischen Raumes ausübten. Der Neuplatonismus wirkte tiefgreifend auf die Entwicklung eines mystischen Christentums. Die Mystik des sogenannten *Dionysios Areopagita*

(5. Jahrhundert), die ihrerseits seit der Übersetzung seiner Werke ins Lateinische durch Joh. Scotus Eriugena (9. Jahrhundert) mächtigen Einfluß auf die Entwicklung der abendländischen Mystik hatte, ist in diesen Zusammenhang zu stellen. Ebenso der persische *Sufismus* des Mittelalters, der nach der Eroberung Persiens durch den Islam den mystischen Strömungen der vorderasiatischen Welt, zusammen mit indischen Einflüssen, so mächtigen Auftrieb gab, daß man ihn wohl zu den großen religiösen Bewegungen der Weltgeschichte stellen darf. Er hat wesentliche Beiträge zum Toleranzgedanken gegeben und gibt sie noch immer in einem Raum, der seit mehr als einem Jahrtausend von intoleranten Religionen beherrscht ist. (Über den Sufismus vgl. weiter unten S. 39 ff.)

Im *Babismus* oder *Bahaismus*, einer pazifistischen Sekte Persiens, die im 19. Jahrhundert entstand und ähnlich wie Mani eine alle Religionen umfassende Einheitsreligion anstrebt, zugleich aber auch die jeweilige geschichtliche Notwendigkeit der einzelnen religiösen Führer und Stifter zu erkennen sich bemüht, ist ein sehr ernst zu nehmender Versuch, echte religiöse Toleranz zu begründen⁴.

Es ist in der Tat ein gewaltiges Schauspiel des Ringens geistiger Mächte, das sich im iranischen Raum in den über zweieinhalb Jahrtausenden vor uns abspielt. Wenn wir diesen weltgeschichtlichen Zusammenhängen im Ringen um echte religiöse Toleranz nachspüren, erleben wir eine eindrucksvolle Demonstration von der Macht großer Ideen, die aus wurzelhaften Notwendigkeiten des Menschseins wachsen, bis ihnen Sieg zufällt.

Man kann die Tatsache der sich immer wieder durchsetzenden religiösen Toleranz im iranischen Raum kaum anders erklären als aus der Geistesart der Menschen, die als tragende, schöpferische Substanz diesen Raum bevölkern.

Alexander der Große, der weltgeschichtlich das Erbe des persischen Weltreiches übernahm und die soziologischen Grundlagen für den ebenfalls toleranten *Hellenismus* schuf, übte aus griechischem Geist dieselbe religiöse Toleranz. Seine Verehrung des indischen Weisen „Kalanos“, der mit Alexander nach dem Westen zog, läßt erkennen, wie tief Alexander von der religiösen Welt Indiens ergriffen war und wie umfassend er in religiösen Dingen dachte. Die vom Griechentum erarbeiteten Grundprinzipien allseitigen Verstehens und Achtens geistiger Werte wurden hier weltgeschichtlich wirksam⁵.

Es mag auffallen, daß in eben dem Raum, den eine ausgesprochene Neigung zur religiösen Toleranz auszeichnet, eine Religion entsteht, die von Anfang an nicht nur aus soziopolitischen sondern auch aus reli-

giösen Gründen radikal intolerant ist, nämlich die Religion *Zarathustras*, der in Ostiran irgendwann in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. (über seine Lebenszeit ist bis jetzt keine Einigkeit erzielt worden) auftrat.

Die Tatsache, daß in derselben Bevölkerung neben der offenkundigen Neigung zur Toleranz religiöse Bewegungen auftreten, die grundsätzlich intolerant sind, zwingt uns zu der Annahme, daß Anlagen zu beiden Haltungen in demselben Menschentyp schlummern. Zur Entfaltung dieser Anlagen mögen allerdings geschichtliche Umstände, vielleicht auch rassistische Mischung beitragen, gerade im iranischen Raum. Gehört doch ausgesprochenes, die religiöse Entwicklung zentral beeinflussendes Propheten- und Ekstatikertum besonders dem vorderasiatisch-semitischem Bevölkerungskreis an. Bei der religionsgeschichtlichen Betrachtung muß aber immer die Frage im Auge behalten werden, welche Haltung in dieser ambivalenten Bewegung von Toleranz und Intoleranz die immer wiederkehrende Dominante ist. Und diese Frage beantwortet die vorderasiatisch-semitische und indogermanische Religionsgeschichte eindeutig.

Die zarathustische Religion ist eine streng dualistische, vielleicht besser polaristische Religion. Dem höchsten Licht- und Rechtsgott *Ahura Mazda*, dem „lebensmächtigen weisen Geiste“, dem Heilschaffenden, steht ein dunkler Gegenspieler störend und vernichtend entgegen, *Angra Mainyu* „der böse Geist“, die Macht der Finsternis. Zwar ist die Herkunft der beiden aus „einem Mutterschoß“ (das ist *zervan akarana* „die endlose Zeit“, das höchste Gottmacht-Prinzip des Zervanismus) auch in Zarathustras Predigt nicht ganz vergessen, aber es tritt völlig in den Hintergrund gegenüber den zwei Gegenmächten.

Zarathustra wird zum Propheten von Ahura Mazda berufen, in der Sphäre der altiranischen polytheistischen Religion, deren Hochgötter *daevas* genannt werden (verwandt dem indoarischen *deva*, dem lat. *deus*, dem griechischen Zeus, dem germanischen Ziu-Tyr, aus dem indogermanischen *djeus* „der Leuchtende“). Eben gegen diese *daevas* wandte sich Zarathustra; sie waren für ihn böse Irrgötter. Seine Bewegung war religionsgeschichtlich gesehen eine Reformation, die den Hochgott des Lichtes und Rechtes aus einer früheren indogermanischen Schicht (die in der griechischen als Uranos, in der indischen als Varuna, in der germanischen als Heimdall-Irmin erscheint) zum alleinigen höchsten Gott erklärte. Diese Reformation ist etwa vergleichbar der reformatorischen Predigt der großen israelitischen Propheten vom 9./8. Jahrhundert v. Chr., die sich gegen die Kulte der semitischen Vielgötterei wandten und zur Rückkehr zu Jahwe als dem einzig wahren Gott aufriefen. Die

religiöse Intoleranz der israelitischen Propheten wird noch zu beleuchten sein.

Zarathustra, dem Ahura selbst in Berufungsvisionen als der Alleinherrscher erschien und ihn zum Kampf gegen das Unwesen der falschen Götter und ihrer Verehrer aufrief, sammelte seine Anhänger zu deren Vernichtung und zur Aufrichtung der Herrschaft der *einen* wahren Religion. Daß er dazu die Hilfe eines zu dem zarathustrischen Glauben bekehrten iranischen Fürsten gewann, sicherte seiner Predigt den Erfolg. Und überall und immer, wo die reine zarathustrische Lehre zur Herrschaft kam, blieb sie intolerant. Offenbar war dies nicht der Fall im Reiche des Kyrus und seiner Nachfolger. Denn dort herrschte, wie gezeigt, die Neigung zur Toleranz.

Die Religion Zarathustras wirft ein wichtiges religionswissenschaftliches Problem auf: seine Haltung und sein Wirken sind typisch für alles prophetische Wirken. Alle von einem Gott unmittelbar berufenen und verpflichteten Propheten sind intolerant. Die Wucht ihres Berufungserlebnisses ist so übermächtig, daß davor jede andere Glaubenshaltung und Religionsform zurückweichen muß. Der Prophet ist immer Verkündiger eines alles überragenden und unausweichbaren göttlichen Willens, der in die Geschichte mächtig eingreift. Hier geht es nicht um eine rein persönliche Religion wie in der Mystik, sondern um geschichtsmächtige Gemeinschaften, um ein Volk, oder eine Gemeinde, eine verschworene Gemeinschaft, als Trägerin und Vollbringerin des ewig-einen Gotteswillens mit dem Ziel einer Gottesherrschaft. Jeder prophetische Glaube ist darum theokratisch gerichtet, zugleich auch betont ethisch, denn theokratische Herrschaft muß durch heilige Gesetze gesichert werden. Auch der Dualismus von Gut und Böse, Licht und Finsternis gehört zu dieser Entschiedenheit eines prophetischen Glaubens. Sie gibt dem prophetischen Wirken eine unerhörte Geschichtsdynamik, die allerdings nicht selten in unfruchtbarer Intoleranz erstarrt, wie etwa der Zoroastrismus der Sassanidenzeit, besonders wenn sich eine Religion als Staatsreligion wider ihr Wesen eng mit den politischen Mächten verbindet.

Daß der stark spekulativ-mystisch orientierte *Zervanismus*, der in der Sassanidenzeit zeitweise das Vorrecht der zarathustrischen Staatsreligion streitig machte, tolerante Tendenzen vertrat, entsprang ebenso aus seinem Wesen. Eine Religion, die das Göttliche als ein Letztthin-Wirkliches-Eines lehrt, aus dem alle Gegensätze entspringen und in das sie münden, trägt immer das Streben in sich, diesem Letztthin-Wirklichen sich unmittelbar zu einen, neigt also einer stark individualistischen religiösen Haltung zu, durch die schroffe Gegensätze reli-

giöser Gestaltungen und selbst die Gegensätze Gut und Böse, Licht und Finsternis erweicht werden – sie werden sozusagen in dem Einen letztthin aufgehoben.

Darum ist die Mystik, deren Zentralerleben die Einung mit dem Allgöttlichen, der *coincidentia omnium oppositorum*, „der alle Gegensätze in sich aufgehenden absoluten Realität“ ist, fast durchweg tolerant⁶.

2. Die Römer

Der Staat indogermanischer Herkunft, der mit den spätiranischen Reichen nächste Berührung hatte, ist das römische Imperium. Ihm muß mit Beziehung auf das Toleranzproblem eine besondere Schrift gewidmet werden. Denn das Ringen zwischen Toleranz und Intoleranz im römischen Reich ist so eng mit der Geschichte des Christentums verwoben, daß es einsichtig nur im Zusammenhang mit diesem dargestellt werden kann. Die Geschichte dieses Reiches, die in eine römisch-heidnische und eine christliche Epoche zerfällt, ist ein klassisches Beispiel dafür, wie stark *soziopolitische Faktoren* Toleranz und Intoleranz mitbestimmen. Die stärkste Stütze des Imperiums war der *Kaiserkult*, der sozusagen die Krönung des römischen Staatskultes war. Als die Christen durch ihre Weigerung, dem Kaiser göttliche Verehrung zu erweisen nach der Meinung der Herrschenden die kultischen Grundlagen des römischen Imperiums gefährdeten, wurden sie verfolgt. Also nicht in erster Linie um religiöser, sondern um politischer Gründe willen. Der römische Staat wurde dadurch eigentlich wider seinen Willen in die Intoleranz getrieben. Die Vorherrschaft des Politischen hob die angestammte Toleranz auf, weil sie keine genügende geistige Fundierung gefunden hatte. Die Erhebung des Herrschers zur göttlichen Person, war eine solche nicht, weil sie eine Illusion statt einer Wirklichkeit zur Grundlage hatte. Jede Verabsolutierung eines Irdischen, sei es Person, Institution oder Glaubenssatz richtet Unheil an. Darum ist die christliche Epoche des römischen Imperiums ebenfalls eine solche radikaler Intoleranz.

3. Die Griechen

Dagegen haben die Griechen ernsthaft um echte Toleranz gerungen. Für den homerisch-mykenischen Griechen war der Glaube an gemeinsame Götter selbstverständlich wie in jeder Volksreligion. Dieser Glaube war die Grundlage des Hellenentums. Aber im Laufe der Entwicklung

erschieden hier kraftvolle Persönlichkeiten unabhängigen Geistes und selbständiger Haltung und Überzeugung, die jene Grundlagen in Frage stellten, weil sie deren Vorläufigkeit und Bedingtheit durchschauten. Dazu schritt die Differenzierung der Lebens- und Schaffenssphären mächtig voran. Auch waren die Griechen schon durch ihre geographische Lage, wie durch ihre Veranlagung Einflüssen anderer Kulturen offen. So entstanden in der nachhomerischen Zeit geistige Bewegungen mit mächtigen, revolutionären Antrieben.

Die Neigung des griechischen Geistes zu Toleranz auf Grund der Erkenntnis der spannungsvollen Polarität des Göttlichen ist in der griechischen Welt in hervorragendem Maße geschichtskräftig geworden in der Auseinandersetzung der altgriechisch-homerischen Religion mit dem von Norden (Thrakien) her eindringenden *Dionysoskult*. Kein Geringerer als *Euripides* hat in seinen „Bakchoi“ diese Auseinandersetzung dramatisch gestaltet. Sie führte zu der großartigen polaren Entfaltung des griechischen Geistes (gewöhnlich nach Nietzsche als Spannung zwischen dem Appollinischen und Dionysischen verstanden). Das Grundthema dieses Dramas ist ein Grundthema aller religiösen Toleranz: Das Göttliche offenbart sich in verschiedener und oft gegensätzlicher Gestalt, die dem Traditionsfrommen gar erschrecklich erscheinen mag. Aber es ist echte Frömmigkeit, das Göttliche zu verehren, wo immer und wie immer es erscheinen mag. Dazu aber bedarf es des starken Spürsinnes für die „Göttlichkeit“. Darauf kommt es letztlich an. Der Schlußchor der *Bakchoi*, in dem der Sieg der neuen Religion als Gotteswerk anerkannt wird, ist ein Gesang tiefster Erkenntnis:

„Vielfach sind die Gestalten der Unirdischen.
Und Vieles, was niemand erwartet, vollbringen die Götter.
Was vermeint war, stellt sich nicht ein.
Was niemand geglaubt, vollendet der Gott.
So erwuchs auch dieses Geschehen.“

Aber auch die Bedingtheit und Vorläufigkeit der religiösen Gestaltungen wurde schon früh durch Philosophen wie *Heraklit* und *Xenophanes* erkannt. Sie brachen die sicheren Gehege des Traditionellen auf und öffneten den Blick für das Gemeinsame von Religion und Sittlichkeit, für das Allmenschliche, das es zu erkennen, zu achten, zu verwirklichen gälte, eine Verpflichtung der ein *Sokrates* sein Leben weihte und für die er in den Tod ging. Aber ehe er den Giftbecher trank, hat er in seiner Verteidigungsrede vor dem Volksgericht und im Gespräch mit seinen Schülern im Gefängnis die Prinzipien der Glaubens-,

Denk- und Gewissensfreiheit religiös begründet, indem er allen Satzungen und Drohungen gegenüber sich auf das ihm innewohnende *daimónion* berief, das er als Stimme Gottes erkannte, dem man mehr gehorchen müsse als den Menschen. In seiner Person ist die ethische und religiöse Autonomie als verpflichtende Theonomie zum erstenmal in der Weltgeschichte unüberhörbar konstatiert⁷. Sie ist die unerschütterliche Grundlage, das eigentlich schaffende Zentrum aller echten Toleranz.

Richtig gesehen läuft die ganze Philosophie Griechenlands auf die Erkenntnis und Sicherung des Rechtes der freien Persönlichkeit hinaus, ohne die es niemals zu einer unbedingten Sicherung der Toleranz kommen kann. Die Intoleranz in Platos Gesetzen ist der Rückfall des alternden Philosophen in die Angst vor dem Verfall der Polis durch fremde Kulte und durch den Atheismus, also die Unterwerfung unter soziopolitische Notwendigkeiten, die auch das Verbot fremder Kulte im römischen Zwölftafelgesetz bestimmen⁸.

Die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie und Religion, die schließlich zur *Stoa* und zum *Neuplatonismus* führt, die beide menschheitliche und nicht völkisch-politische Einstellung zeigen, hat für die Grundprinzipien, die jede echte Toleranz bestimmen, den Sieg errungen, wenn auch die praktischen Forderungen der Toleranz nicht immer erkannt und verwirklicht wurden.

Das fruchtbare Erbe dieser geistigen Errungenschaften hat dann im Laufe von anderthalb Jahrtausenden die abendländische Philosophie und Mystik tiefgreifend beeinflusst, wenn auch zunächst die Wirkung durch die Entwicklung des Christentums zu einer intoleranten Dogmen- und Kirchenreligion gehemmt wurde. Im Humanismus und in der Renaissance brechen die großen Impulse jener griechischen Errungenschaften wieder mächtig durch und gelangen, gekräftigt durch das vom Germanentum stark bestimmte abendländische Denken in Aufklärung und Idealismus zu einem endgültigen geistigen, wenn auch noch nicht soziopolitischen Sieg. In dieser Entwicklung vollziehen sich weltgeschichtliche geistige und religiöse Geschehnisse. Schleiermachers „Reden über die Religion“, in denen eine überragende, nicht nur „tolerante“, sondern existenzial-positive Haltung allen Religionen gegenüber sich fortzeugend kundtut, ist nichts anderes als das Endergebnis eines mehr als zweitausendjährigen Ringens um Erkenntnis und rechte Haltung gegenüber der Gestaltwerdung des Religiösen in der Menschheit.

4. Die Germanen

Es mag in diesem Zusammenhang kurz auf die Stellung der *Germanen* zum Toleranzgedanken hingewiesen werden. Die noch vorhandenen Dokumente liefern uns Zeugnisse, die unsere Behauptung bestätigen, daß bei den indogermanischen Völkern eine Neigung zur Toleranz besteht.

Das literarisch früheste Zeugnis ist eine Verlautbarung des arianischen Gotenkönigs *Theoderich des Großen* (493–526). Als man von ihm forderte, die Juden Genuas zum Christentum zu zwingen, erklärte er: „*Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat in vitus*“ „Religionen können wir nicht befehlen, weil niemand (in Wahrheit) gezwungen wird, wider seinen Willen zu glauben.“

Dies geschah, als innerhalb der katholischen Kirche schon die Unterdrückung der nichtchristlichen Religionen im Gange war und die geistigen Voraussetzungen für die spätere Inquisition mit ihren Ketzerverfolgungen geschaffen wurde. Auch die arianischen Christen, zu denen Theoderich gehörte, wurden fortlaufend von diesen Ketzerverfolgungen betroffen und schließlich völlig unterdrückt. Der Arianismus mit seiner nicht-orthodoxen Christologie war vor allem auch bei den germanischen Wanderstämmen, den Goten, Sueben und Vandalen, Burgundern usw. verbreitet. Für ihre Toleranz haben wir noch eine Reihe wohlbezeugter Beispiele.

„Es ist nicht von Schaden, wenn jemand, der zwischen einem heidnischen Heiligtum und einer Kirche Gottes daherzieht, beiden Ehrerbietung erweist“ war ein geflügeltes Wort bei den *arianischen Westgoten*, das ein Gesandter des Königs Leovigild (587–596) einem unduldsamen katholischen Bischof entgegenhielt. Sehr bezeichnend für diese tolerante Haltung bei den Germanen ist auch die in Snorris *Heimskringla*, berichtete Episode zwischen dem norwegischen König *Olaf Tryggoason* (995–1000) und der schwedischen Königin Sigrid. Olaf war auf einer seiner Wikingerfahrten Christ geworden und versuchte, zur Macht gekommen, Norwegen, wenn nötig auch mit Gewalt, zum Christentum zu bekehren. Bei einer Zusammenkunft mit Königin Sigrid, der er einen Heiratsantrag gemacht hatte, verlangte er von ihr, daß sie Christin werden sollte. Sie erwiderte: „Niemals werde ich den alten Glauben aufgeben, den ich und alle meine Gesippen vor mir hatten. Doch will ich auch mit dir nicht rechten, wenn du an den Gott glaubst, der dir gefällt.“ Da ergrimte König Olaf gewaltig und rief wütend: „Wie sollte ich dich heiraten, du heidnische Hündin“, und schlug ihr mit dem Handschuh ins Gesicht. So berichtet Snorri.

Dieser Bericht scheint neuerdings angezweifelt worden zu sein, aber ob mit Grund, müßte streng bewiesen werden. Auf jeden Fall aber ist diese tolerante Gesinnung der Königin im Norden als *vorbildlich* betrachtet worden, und tritt im Laufe der Bekehrungsgeschichte der germanischen Völker trotz allen Schwankens unter dem Druck der Intoleranz von seiten der Kirche immer wieder hervor⁹.

Auch die weitere Geschichte des Ringens um echte religiöse Toleranz erweist den hervorragenden Anteil der germanisch bestimmten Völker an diesem Geschehen. Aus dem Bannkreis des spätrömischen Reiches, das christlich und intolerant geworden war, verlagerte sich dieses Ringen aus dem gesamten westindogermanischen Bereich, in den Humanismus und Renaissance kräftige Antriebe brachten, in den Norden, wo schließlich echte Toleranz, wenigstens *theoretisch*, in den großen Denksystemen und Dichtungen der nicht kirchlich gebundenen freien Geister den Sieg gewann. Von da aus beeinflusste diese Erkenntnis und Haltung endlich auch die soziopolitische Struktur. Erst von hier aus hat diese Haltung den Siegeslauf in die Welt angetreten, wobei sie im religiösen Denken Indiens einen machtvollen Bundesgenossen fand.

In den mediterranen Ländern Westindogermaniens blieb unter dem Einfluß der ungebrochenen Herrschaft der katholischen Kirche religiöse Intoleranz bis heute weithin herrschend. Diese Tatsache gibt zu denken und weist auf eine tiefe Wurzel: die angeborene Art. Wie diese aber unter dem Einfluß einer intoleranten Religion abgelenkt werden kann, zeigt die Intoleranz Luthers und der lutherischen Kirche.

5. Die Indoarier

Indien ist der Völker- und Kulturbereich, in dem sich religiöse Toleranz in einer mehr als dreitausendjährigen Geschichte durch alle religiösen und politischen Umbrüche behauptet und durchgesetzt hat. Dies geschah unter dem Einfluß religiöser Denker, die von ihrer unmittelbaren religiösen Erfahrung her in schöpferischer Gedankenarbeit die Notwendigkeit der religiösen Toleranz verkündigten. Der entscheidende, geschichtlich feststellbare Faktor in diesem Geschehen war die Einwanderung der Indoarier (wohl schon im 3. Jahrtausend v. Chr. beginnend), in deren ältestem Schrifttum, den Veden und Upanishaden, der Grund für echte religiöse Toleranz gelegt ist. (Vgl. dazu Hauer, *Der Yoga und Glaubensgeschichte der Indogermanen* Bd. I.) Von hier aus entfaltete sich eine Bewegung im gesamten indischen Raum mit einer vornehmlich orientalischen Substratbevölkerung, die weltgeschichtliche Bedeutung erlangte. Sie bedarf einer eingehenderen Darstellung. (Vgl. Abschnitt IV, S. 45–83.)

II. DIE VÖLKER VORDERASIATISCH-SEMITISCHER HERKUNFT

1. *Das Israeliten-Judentum*

Daß im vorderasiatisch-semitischen Raum die Neigung zu religiöser Intoleranz sozusagen beheimatet ist, wurde schon gesagt. Das weltgeschichtlich bedeutsamste Beispiel einer prophetischen Religion ist die Jahwe-Religion der *Israeliten*. Hier tritt nicht nur *ein* gewaltiger „Gefrufener“ Jahwes auf, der eine streng monotheistische Religion verkündigt, sondern da entstanden Prophetengemeinschaften, die neben dem kultragenden Priestertum die Seher als von Jahwe selbst Berufene vertraten und zum Personalbestand der Heiligtümer gehörten¹⁰. Aus ihnen, und auch unmittelbar aus dem tätigen Leben von Jahwe gerufen, standen eine Reihe großer Propheten auf, die für die Reinheit des Jahwe-Monotheismus kämpften und jede andere Religion als Abfall von dem einzig höchsten und wahren Gott verwarfen. „Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir verehren“ (2. Mose 20, 2 ff. vgl. 5. Mose 5, 6 ff.) war das nach der religiösen Überlieferung von Jahwe geforderte erste Gebot, auf dem er selbst mit dem Volk Israel, als dem einzig von ihm auserwählten Volk, einen ewigen Bund geschlossen hat. Im Kampf gegen den, der Masse des Volkes immer drohenden religiösen Synkretismus mit den Religionen des kananitischen Raumes, insbesondere der Baalsreligion, in den selbst ein so hervorragender König wie Salomon hineingezogen wurde, – war es ein Anflug religiöser Toleranz dieses später als Ideal eines semitischen Weisen Verehrten? – siegten, wenigstens in der israelitischen Hochreligion, die Propheten. Daß es in diesem Kampf sehr intolerant zugeht, und zwar nicht um soziopolitische, sondern um religiöse Gründe willen, zeigt die Geschichte des Propheten Elia (9. Jahrhundert v. Chr.). Er schlachtet die Baalspriester eigenhändig ab und muß vor dem synkretistisch gesinnten König und dessen baalitisch gläubiger Gemahlin fliehen, wie er glaubt in hoffnungslose Verlassenheit. Es ist wohl von tiefgreifender religiöser Bedeutung, daß gerade dieser kampfwilde Prophet in einer Vision belehrt wird, daß Jahwe nicht im Gewittersturm noch im Erdbeben, sondern im „feinen sanften Wehen“ erscheint. Nicht die Gewalt des Schwertes, sondern der Geisthauch Jahwes bringt den Sieg. Von diesem berührt kämpfen im 8. Jahrhundert die Propheten Amos, Hosea, Micha und noch Größere wie Jesaja und später Jeremia für den einen wahren Gott Jahwe. Der zunächst auf das Volk

beschränkte Jahwe wird Weltgott, Gott aller Völker, Gott der Geschichte, die nach seinem Plan abrollt, in der einst Gerechtigkeit, Treue und Gottgehorsam herrschen werden, in einem Gottesreich, das sein Gesalbter, der Messias, herbeiführen wird.

Es waren auch politische Ereignisse, die diesen Wandel im Glauben mitbestimmten. Das unter David und Salomo geeinte israelitische Reich spaltete sich in ein Nord- und ein Südreich. Das Nordreich wurde schon 721 v. Chr. von dem assyrischen König Sanherib vernichtet, und große Teile der Einwohner wurden nach Mesopotamien verschleppt, wo sie für immer in der dortigen Bevölkerung untergingen.

Das Südreich (Juda) hatte dasselbe Schicksal durch den babylonischen König Nebukadnezar im Jahre 587. Die Oberschicht und viele Teile der Bevölkerung gerieten in die „Babylonische Gefangenschaft“, aus der sie aber von Cyrus 539 befreit und in ihre Heimat zurückgeschickt wurden. Die politische Autonomie allerdings war verloren.

In der Zeit dieser Umbrüche (etwa vom 7. Jahrhundert an), ist wohl auch das sogenannte Deuteronomium, das 5. Buch Mose entstanden, das die Verehrung Jahwes zu Jerusalem im Gegensatz gegen alle andern Götter mit einer unerhörten Folgerichtigkeit und Ausschließlichkeit verlangt, Forderungen, die der König Josia von 621 an mit unachgiebiger Rücksichtslosigkeit und Intoleranz durchzuführen suchte.

Im Deuteronomium verbindet sich der Jahwe-Glaube mit einer Intoleranz ohne Maß. Die Abschnitte 12, 28 ff. bis 13, 1–19 und 16, 21–17, 7 sind Beispiele einer intoleranten Haltung, wie sie sonst kaum in der Religionsgeschichte zu finden sind. Man muß schon bis zur „Inquisition“ des Mittelalters gehen, um Parallelen zu finden. Selbst gegen die eigenen Familienmitglieder, gegen das „Weib am Busen“ und den Freund, wird zur Denunziation aufgefordert, wenn der Verdacht der Verführung zu andern Göttern und Kulturen sich erhebt. Die Strafe ist Steinigung; an israelitischen Städten, deren Bewohner „verführt“ sind, soll der Bann vollstreckt werden, d. h. sie sollen mit ihren Bewohnern vernichtet und alles, was sie besitzen, soll als Opfer für Jahwe verbrannt werden: „Und du sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegtun.“ Erschreckt vernimmt man, wie hier Religion in der Gottinbrunst mit soziologischen Zielen zur Einheit der Volksgemeinde gepaart, mit eherner Notwendigkeit zu unheimlicher religiöser Intoleranz führt. Das Wüten eines Elia, ehe er Jahwe im stillen sanften Wehen erlebt hatte, wacht wieder auf – ohne Zweifel unter dem Einfluß von Priestern, die nicht mehr von Jahwes Geisthauch berührt wurden¹¹.

Das *Exil*, die babylonische Gefangenschaft, war ein scharfer Einschnitt in der Entwicklung des Israeliten-Judentums: Die politische

Geschlossenheit der Nation wurde vernichtet. Um so inbrünstiger erfaßten die Glaubensstreuen, die von der Erlaubnis des Kyros heimzukehren Gebrauch machten, die Einzigkeit des Gottes Israels und den Gehorsam gegenüber seinem Gesetz. Propheten wie Hesekiel und der „zweite Jesaja“ stärken die Hoffnung einer Wiederaufrichtung des Reiches auf der Treue und dem Gehorsam gegenüber Jahwe. Messianische Hoffnung und Thora, das Gesetz des „Gottes im Himmel“ (der sogenannte Priesterkodex) streben nach Vereinigung. Es beginnt, von Artaxerxes I., dem persischen König begünstigt, seit 445 ein *autonomes theokratisches jüdisches Gemeinwesen* ohne politische Macht unter der Leitung einer Priesterschaft zu erwachsen, die Jerusalem als kultisches Zentrum ausbaute, während die geistige Betreuung in den überall entstehenden Synagogen sich vollzog. Dieses hat sich durch alle politischen Wandlungen der Alexander- und Römerzeit bis zur Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. durch Titus erhalten. Die Versuche des Hasmonäer, aufgereizt von Antiochus IV., der den jüdischen Kult verbot und im Tempel zu Jerusalem den Kult des Reichsgottes „Zeus Olympios“ einsetzte, politische Unabhängigkeit zurückzugewinnen, scheiterten in grausigem Blutvergießen, in dem der Glaubenshaß wilde Orgien feierte.

In der asketisch und eschatologisch gerichteten Sekte der *Essener*, auf die neuerdings durch Schriftrollenfunde und durch Ausgrabungen im Jordantal am Toten Meer neues Licht geworfen wird, haben Kampfeifer und Glaubenseifer sich in Liedern verewigt. Das *„Reglement de combat des fils de lumière“*, wie Dupont-Sommer eine Rolle aus den Funden nennt, z. B. ist ein Zeugnis dafür, daß diese „Söhne des Lichtes“ einen Endkampf zu führen hofften gegen alle „Söhne der Finsternis“, das sind sowohl die nicht Essenischgläubigen im eigenen Volke, besonders aber alle *gojim* (genauer die Kittim), die nichtjüdischen, d. h. heidnischen Nationen. Die frommen Juden als Soldaten des Lichts gegen die „Kittim“ bereiten sich nach dieser Schrift auf die große Endschlacht vor und Dupont-Sommer sagt: *notre rouleau hébreu exprime à leur égard une haine bien réelle, une haine sacrée, fanatique*¹².

Dieser Geist hat im christlichen Bereich seinen Niederschlag gefunden in der sogenannten *Offenbarung des Johannes* (Apokalypse) mit ihren schaurigen Schilderungen der Vernichtung aller Feinde des Christus. Auch hier verbindet sich die Glaubensinbrunst für den Einen Gott und seinen Messias mit einer fanatischen Intoleranz, für welche die Nicht-Christusgläubigen selbstverständlich Kinder der Finsternis im Reich des Bösen sind. Diese wirklichkeitswidrige Vereinfachung hat zwar eine gewaltige Dynamik, aber das Ende ist Unheil.

Diesen intoleranten Fanatikern stehen gegenüber gewisse *hellenisierende Kreise*, die offenbar in den Sadduzäern ihre hervorragenden Vertreter hatten, die auch zu einer toleranteren Haltung gegenüber andern Religionen neigten. Auch mag nicht unerwähnt bleiben, daß hellenisierende Einzelgänger, wie der hochgebildete *Philon* von Alexandrien (gest. c. 42 n. Chr.), der sowohl von der griechischen Philosophie wie vom hellenistischen Mysterienglauben beeinflusst, den Jahweglauben im Sinne eines weitherzigen universalen Monotheismus umzubilden versuchten. Er scheint selbst Erleuchtungserlebnisse gehabt zu haben, die sein Denken wurzelhaft bestimmten. Er ist wohl „der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit“ (Bousset). Sein Einfluß ist nicht nur in der im hellenistischen Raum entstehenden jüdischen Mystik, sondern auch in gewissen Strömungen der christlichen Theologie zu spüren.

Die jüdische Mystik, *Kabbala*, aus vielen Elementen der hellenistischen Welt, besonders auch vom Neuplatonismus genährt, hat als Gegenbewegung gegen jüdische Ritualistik und rationalistische Religionsphilosophie durch ihre Emanationslehre und ihre unio mystica im ekstatischen Gebet notwendig einen toleranten Wesenszug, der der althergebrachten eigengeborenen Intoleranz entgegenwirkt.

Mehr als ein Jahrtausend nach Philo sehen wir den großen Gesetzeslehrer und Religionsphilosophen *Maimonides* (1135–1204) am Werk, wie Philo, die jüdische Gottesoffenbarung und griechisch-hellenische Philosophie, die ihn mächtig ergriffen hatte, zu harmonisieren, wobei starke Tendenzen zur Toleranz sichtbar werden. In einem seiner Sendschreiben sagt er: „Betreffs deiner Frage wegen der Völker (die *gojim* sind die nicht im Jahwe-Glauben stehenden Völker) wisse, daß Gott das Herz verlangt, daß nach der Gesinnung des Herzens die Dinge zu beurteilen sind, und deshalb sagen die Weisen der Wahrheit, unsere Lehrer: Die Frommen unter den Völkern der Welt haben Anteil an der jenseitigen Welt, wenn sie erkennen, was von der Gotterkenntnis zu erkennen angemessen ist, und den Tugenden entsprechend leben.“

Der Philosoph Cohen und Leute wie der Rabbiner Leo Baeck, zusammen mit nicht wenigen jüdischen Gesinnungsgenossen, haben sich diese religiöse Weitherzigkeit zu eigen gemacht. In einem Martin Buber weitet sich die theologisch-philosophische Schau, trotz starker Verwurzelung im angestammten religiösen Mutterboden, so ins Allgemein-Menschliche und Menschheitliche, daß die Grenzen der einzelnen Religionsgestalten überschreitbar werden und das Gemeinsame beherrschend in das Zentrum rückt, daß also Toleranz sozusagen aus der Erkenntnis des Religiösen zur Selbstverständlichkeit und zu einer

inneren Notwendigkeit wird. Wenn aber Charles Lehrmann in einem Vortrag auf der Tagung des „Weltbundes der Religionen“ (Bremen Sept. 1957) versucht, diese Art von Toleranz, die auch einen bedeutenden Einschlag in der mystischen Bewegung des *Chasidismus* bildet, mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der jüdischen Religion in Einklang zu bringen, so ist damit der Bogen überspannt. Auch da, wo der Blick dieser Religion auf die Menschheit gerichtet ist, ist diese immer nur, genau wie im römischen Katholizismus, einbezogen als zu dem einzig wahren Glauben zu bekehrende. Dies ist aber keine echte religiöse Toleranz¹³.

Die Haltung des Judentums gegenüber seinem letzten großen Propheten *Jesus von Nazareth*¹⁴ ist bestimmt von der Intoleranz des spätjüdischen theokratischen Systems. Mit Recht witterten seine Vertreter in ihm einen Neuerer, der diesem System gefährlich werden konnte, obwohl er versicherte, daß er nicht gekommen sei, „das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen“. Jesus selbst hat diese Intoleranz der Führer gegenüber den Geistgetriebenen bitter beklagt, in seiner Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die „Scheinheiligen“ in Matth. 23: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind“ (V. 37). Auch er fiel ihr zum Opfer. (Über die grausame Dialektik dieser internen Intoleranz, die sich schließlich gegen jeden schöpferischen Aufbruch wendet, wird gleich noch einiges zu sagen sein.)

Jesus war in diese Sphäre der Intoleranz hineingeboren. Aber diese hatte in seiner wurzeltiefen religiösen Liebe zum Menschen, besonders zum Menschen in Not, ein starkes Gegengewicht. Als Verkündiger und Kämpfer für diese allumfassende Liebe hat er während seiner ganzen Wirksamkeit die unerläßliche Vorbedingung jeder echten religiösen Toleranz geschaffen. In seinem Glaubensbereich hat sie allerdings keine tiefere Wirkung gehabt. Wenn er schließlich der Intoleranz seiner eigenen Glaubensgenossen erlegen ist, so hat gerade sein Tod die Grundforderung aller religiösen Toleranz, das Muß und das Recht der eigenen Glaubensüberzeugung leuchtend vor alle Welt gestellt. Wer um seines Glaubens willen stirbt, stirbt für die geistige Freiheit.

Ausgesprochen religiöse Toleranz kommt bei Jesus zum Ausdruck, wenn er zwei seiner Jünger verweist, die auf die Bewohner eines samaritanischen Dorfes Feuer vom Himmel herabflehen wollen, weil sie ihren Meister nicht aufnahmen, der auf einer Wanderung nach der verhassten Hauptstadt der Juden, Jerusalem, begriffen war, und zwar nach einer Version des Textes mit den Worten: „Wisset ihr nicht, wessen Geistes Kinder ihr seid; denn des Menschen Sohn ist nicht gekom-

men, die Seelen (oder das Leben) der Menschen zu vernichten, sondern zu erlösen“ (Lukas 9, 55 f.; vgl. die Lesart in Nestle S. 186). Das Gespräch mit der samaritanischen Frau, von dem das Joh.-Ev. 4, 7 ff. berichtet, zeigt ebenfalls eine echt tolerante Haltung – die Samariter waren nach der Auffassung der Juden vom rechten Glauben abgefallen –. Nach diesem Text sagt Jesus einen Glauben voraus, wo diese Unterschiede nichtssagend geworden sind und man „Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet“, weil Gott „Geist“ sei. Also innerste echte Haltung und eine geläuterte Gottesauffassung heben die Unterschiede auf, die sich geschichtlich zwischen die gottverbundenen Menschen schieben. Selbst wenn man auch vermuten mag, daß diese Worte keine echten Jesusworte sind, so zeigen sie doch den Geist der Christen, die hinter dem Johannesevangelium stehen. Diese Haltung hat Jesus auch gezwungen, gegen Vertreter des eigenen jüdischen Glaubens hart anzugehen, die vorgeblich für Gottes Gesetz kämpften, im Grunde aber einem engstirnigen Fanatismus und einer frömmelnden Lieblosigkeit verfallen waren, jener „Schein-Heiligkeit“ (*hypokrisis*), für die Religion im Grunde ein Deckmantel gottfremder Herzenshärte ist. Unechtem Glauben gegenüber gibt es keine Toleranz. Zeugnis für die Intoleranz gegenüber Unechtem ist eben jene Strafrede Jesu gegen die „Pharisäer und Schriftgelehrten“ mit ihrem siebenfachen „Wehe!“ (Matthäus 23).

Das oft zitierte Wort Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, es sei denn durch mich“ mag vielleicht in dieser Form nicht von Jesus selbst stammen; es kennzeichnet trotzdem die Auffassung Jesu. So wie Buddha davon überzeugt war, daß sein Weg der richtige, sogar der einzig richtige sei, so auch Jesus. Wenn beide trotzdem eine tolerante Haltung zeigen, so entspringt diese bei beiden aus der wurzelstarken Liebe, die den Menschen ohne Bedingung als zum Heil bestimmt ergreift, wobei er in seinem unmittelbaren Menschsein und nicht in der Brechung irgendwelcher Anschauungen gesehen wird, und aus der Auffassung vom Heil als einer lebensmächtigen Wirklichkeit. Diese ist nicht an eine bestimmte Lehre gebunden, sondern nur an die vertrauende Liebe und an das Offensein für die Begegnung mit dem Letztthin-Wirklichen. Den Weg dazu kennt er und will ihn zeigen.

Ist diese Haltung, die ja einen gewissen Ausschließlichkeitsanspruch einschließt, Intoleranz? Nach rein formaler Logik beurteilt ja. Wenn es nur *einen*, je von dem Propheten oder Erleuchteten verkündeten Weg zum Heil gibt, dann führen die andern Wege nicht zum Heil, wenigstens nicht zum vollen. Es scheint mir aber nötig, hier eine prin-

zipielle Unterscheidung zu machen zwischen dem unmittelbar von helfender Liebe Ergriffenen, der erfüllt von seiner Botschaft mit schöpferischer Kraft in die Not leidender Menschen eingreift, und dem Theologen und Handlanger einer Institution, der verurteilend dogmatische Schranken aufrichtet, die den Andersgläubigen verdammen. Bei Buddha und Jesus finden wir Derartiges nirgends. Ihre Haltung ist von einem unmittelbaren liebenden Heilwissen bestimmt, in dem Glaubensunterschiede geringfügig werden, die Offenheit für das verkündete Heil über Gegensätze hinweg aber entscheidend, wie das im Gespräch Jesu mit der Samariterin zum Ausdruck kommt. Eine solche Haltung „Intoleranz“ zu nennen, würde sie in ein falsches Licht setzen.

Daß mitten im schrift- und lehrgebundenen intoleranten Judentum eine so andersartige Haltung aufbricht, ist ein Beweis für die Macht des Urschöpferischen, die dem tieferen Blick sich allgegenwärtig in der Menschheitsgeschichte kundtut¹⁵.

Was wir aus dem Neuen Testament über die Haltung des Judentums gegenüber der jesuanischen Glaubensbewegung erfahren, bestätigt die Intoleranz, die sich durch die ganze israelitisch-jüdische Geschichte hindurchzieht, schon in der Auseinandersetzung der führenden Schichten des damaligen Judentums mit Jesus selbst: Er wird vorgeblich wegen Gotteslästerung verurteilt und mit Hilfe soziopolitischer Manipulationen ans Kreuz gebracht. Und kaum war die christliche Gemeinde begründet, als auch schon der erste Märtyrer vom obersten Kirchenrat der Juden, dem Synedrium verurteilt, unter den Steinwürfen fanatisch-gläubiger Juden den Geist aufgab (Apostelgeschichte cap. 7).

Wie eng ernste Frömmigkeit und intoleranter religiöser Fanatismus in diesem Raum zusammengehen, dafür ist *Saulus*, der spätere *Paulus*, ein erschütterndes Beispiel. Er wirkte bei dieser Steinigung des Stephanus mit und unsere Quelle berichtet kurz und bündig: „Aber Saulus hatte Gefallen an seiner Liquidierung“ (so nämlich muß der griech. Text übersetzt werden). Die Verfolgung der Christen durch Saulus, von denen er nach dem Neuen Testament viele mit Hilfe seiner jüdischen Glaubensgenossen und ihrer Behörden ins Gefängnis und zum Tode brachte, bis er selbst bei Damaskus durch eine tiefe Erschütterung zum Glauben an Christus bekehrt wurde, ist zu bekannt, als daß sie hier des weiteren behandelt zu werden braucht. Sowohl die Apostelgeschichte (cap. 8 ff.; 26, 9 ff.) wie auch Paulus selbst berichten darüber. Aus dieser schweren Schuld und aus der Befreiung von ihr durch innerste Erlebnisse ist auch die Kreuzes- und Sühnetheologie des Paulus erwachsen¹⁶.

Diese Haltung des Judentums gegenüber der aus seiner Mitte entsprungenen neuen Religion blieb nicht auf Palästina beschränkt, sondern bestimmte auch das Diaspora-Judentum im römischen Reich. Harnack faßt die Sachlage auf Grund zahlreicher Dokumente kurz so zusammen: „Die Juden versuchten nun (nach der Bekehrung des Paulus) die palästinensischen (Christen-)Gemeinden auszurotten und die christlichen Missionare zum Schweigen zu bringen. Sie haben das Werk des Paulus unter den Heiden auf Schritt und Tritt zu hemmen versucht. Sie haben die Christgläubigen und Christus in ihren Synagogen verflucht. Sie haben die Massen und die Obrigkeit in allen Ländern aufgehetzt; sie haben die furchtbaren Vorwürfe gegen die Christen, die schon im Zeitalter Trajans eine Rolle spielten, systematisch und offiziell in die Welt gesetzt ... und die Verleumdungen über Jesus aufgebracht. Sie haben eine Gegenmission in Szene gesetzt; sie haben den heidnischen Christenfeinden das literarische Material geliefert. Sie haben – wenn nicht alles täuscht – die neronische Christenhetze inspiriert und fast überall bei den späteren blutigen Verfolgungen im Hintergrunde oder Vordergrunde der Aktion gestanden – ‚die Brunnenstuben der Verfolgungen‘ nennt Tertullian die Synagogen.“

Und zwar scheinen nach einem Zeugnis des Justin diese Aktionen vom Zentrum des Judentums in Jerusalem her gesteuert worden zu sein. Auch *Bar Kochba*, der jüdische Anführer zur Zeit Hadrians, hat die Christen verfolgt¹⁷.

Überblicken wir diese ganze Entwicklung bis zur Zeit Jesu vom Gesichtspunkt des Toleranzproblems aus, so müssen wir feststellen, daß nirgends echte religiöse Toleranz im Israeliten- und Spätjudentum gewachsen ist, im Gegenteil: Wir haben darin Zeugnisse geradezu fanatischer Intoleranz. Philo und Jesus heben sich in dieser ungebrochenen Geschichte der Intoleranz als Einzelgänger heraus. Der letztere wurde vom Judentum verworfen, der erstere, weithin vom Hellenismus bestimmt, hat nur auf eine gewisse Strömung, die dann zur jüdischen Mystik führte, gewirkt. Das Judentum als solches blieb religiös intolerant. Man steht hier vor einer Tatsache, die ernsthafte Besinnung verlangt. Wie kann eine Religion, die durch einen radikalen Gotternst gekennzeichnet ist, dauernd im Bann eines so intoleranten Fanatismus verharren?

Es kann keine Frage sein, daß der *israelitische Prophetismus* eine Gestaltwerdung des Religiösen von hoher Bedeutung darstellt, in der sich die strömende Götterbrunst des Israelitentums zu einer weltgeschichtlich bedeutsamen Sittlichkeit verdichtete. Die Bibel ist zu einem Weltbuch geworden. Leider immer auch im Sinn einer religiösen

Intoleranz. Wie kommt es, daß die prophetische Predigt von der Gerechtigkeit, der Treue, der Liebe und Gnade Gottes, von dem herrlichen Messias- und Gottesreich, von dem Friedensreich, in das selbst die Raubtiere einbezogen sind (vgl. Jesaja cap. 11) sich mit religiöser Intoleranz so eng verbindet? Es war doch durch die schweren Schicksale, die schließlich zu dem völligen politischen Zusammenbruch und zur Verbannung des Volkes in fremde Länder führten, eine Läuterung und Weitung des Jawe-Glaubens eingetreten: Er wird Weltgott, der Gott aller Völker, Lenker der Welt und Herr der Geschichte. Man sollte meinen, die Propheten, die solches verkündigten, müßten auch einen offenen Blick für die Mannigfaltigkeit der Gottoffenbarungen gewonnen haben. Freilich hatten sie einen Kampf gegen weithin entartete Religionen zu führen. Aber die späten Propheten kannten doch auch die persische Religion durch die Gestalt des Kyros. Trotzdem ist er in der prophetischen Predigt nicht der Gesalbte Ahura Mazdas, sondern Jahwes (Jes. 44, 28 f. und 45, 1), der ihm seine Feinde unterwirft und zu ihm spricht: „Ich bin Jahwe und ist kein anderer, und außer mir ist kein Gott. Ich habe dich gerüstet, obwohl du mich nicht kanntest. Daß man wisse von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, daß außer mir keiner sei. Ich bin Jahwe und kein anderer.“ Liest man diese ganze Predigt des sogenannten 2. Jesaja in cap. 45 an Kyros, so gewinnt man den Eindruck, daß sie gegen alle die gerichtet sind, die etwa in Kyros den Gesalbten eines andern Gottes, keines andern als des Ahura Mazda sehen wollten¹⁸. Darum die Schlußstrophe: „Mir sollen sich alle Knie beugen . . . In Jahwe werden Gerechte aller Same Israels und werden sich seiner rühmen.“

Schmerzlich berührt uns die ungebrochene Intoleranz, die hier dem toleranten Mazda-Gläubigen Kyros begegnet, der die Gläubigen des Gottes, der ihn so intolerant anredet, in ihre heilige Stadt zurückschickt, damit sie diese und ihr großes Heiligtum, den zerstörten Tempel, wieder aufbauen. Daß Kyros den Juden den Wiederaufbau ihres Heiligtums gestattete, scheint doch darauf hinzuweisen, daß er Jahwe seinem Mazda gleich ehren wollte.

Hier stoßen zwei religiöse Welten aufeinander, die beide einen höchsten Gott verehren, dem Gerechtigkeit, das Recht, groß, und ein hohes sittliches Leben Erfüllung wahren Menschseins ist. Aber wie verschieden ist die Haltung gegenüber Andersgläubigen! Wir stehen hier, wo sich echter Glaube und sittlicher Ernst mit unnachgiebigem Ausschließlichkeitsanspruch verbindet, einem der schwersten Probleme der Religionsgeschichte gegenüber. Denn es enthüllt sich uns hier eine beunruhigende geistesgesetzliche Dialektik des Ausschließlichkeitsglau-

bens: Unser Gott ist der einzig wahre Gott; sein Herrschafts- und Gnadenanspruch ist universal, für alle gültig. Es gibt darum nur *eine* Offenbarung, die entgegen allem Irrtum festgelegt werden muß in einer heiligen Schrift oder einem Dogma. Alle Gläubigen müssen diese *eine* Offenbarung Gottes anerkennen.

Solange dies geschieht, ist die Intoleranz gegenüber Andersgläubigen verbunden mit interner, also bedingter Toleranz. Treten aber innerhalb der wahren Gottgemeinde neue Gottese Erfahrungen und damit „Offenbarungen“ auf, die die Einheitlichkeit des Glaubens zu stören drohen, wie im Falle Jesus von Nazareth, erhebt sich die Intoleranz der Vertreter der uniformen Einheit gegen die Neuerer, bringt sie zum Schweigen, „liquidiert“ sie.

Wo aber eine neue Gemeinde in dieser Sphäre des Ausschließlichkeitsanspruchs verharret, erhebt sie ihrerseits wieder denselben Ausschließlichkeitsanspruch und verdammt die andern, so die Qumran-Leute, so die aufkommende Christengemeinde, so in ihr neu aufkommende Richtungen, das Luthertum und so weiter die Sekten, bis zu den Anathema-Urteilen in Barths Dogmatik gegen jede andere Richtung. Mit dem Universalitätsanspruch für einen wahren Glauben, dem die ganze Menschheit zustimmen muß, beginnt es. Im engsten Kreis einer Sonderbewegung oder Zeittheologie endet es. Eine unheimliche „Dialektik“! Ist hier nicht zentral etwas in Unordnung? Diese Frage betrifft also ein Grundproblem weltgeschichtlicher Betrachtung der Religion, das ins Zentrum aller religiösen Existenz weist. Fehlt es hier nicht an einer Einsicht in die Gesetze geschichtlicher Existenz, die mit der religiösen Existenz des Menschen aufs engste verknüpft ist? Eben weil die letztere sich auch in der ersteren vollzieht, ist der Ausschließlichkeitsanspruch für eine Glaubensform ein Widerspruch in sich selbst. Weder individuelle noch geschichtliche Existenz ist je absolut. Gotterfahrung und Offenbarung aber können nicht außer ihr noch über ihr geschehen, immer nur in ihr. Darum ist es ein radikaler Irrtum, irgendeine geschichtliche Gestaltung zu verabsolutieren.

Jede Stimme Gottes, jedes Gesetz, jede Aussage über Gott, ja jedes Gotterlebnis ist, trotz innerster Unbedingtheit, in Darstellung, in Erleben, Tat, Gedanke, Wort, Symbol bedingt. Aus der Verkennung dieser Tatsache folgt das Unheil der Intoleranz mit Notwendigkeit. Der radikale Absolutheitsanspruch führt sich im Laufe der Geschichte selbst ad absurdum. Hier ist in der Tat die Weltgeschichte das Weltgericht. (Vgl. dazu Toleranz, Eine Grundforderung geschichtlicher Existenz, Freie Akademie, Nürnberg 1960, S. 73 ff.)

2. Der Islam¹⁹

Die zweite zunächst volksgebundene „Universalreligion“ streng monotheistischer Prägung, die aus dem semitischen Raum hervorging, der *Islam*, gilt allgemein als intolerant. Seine Glaubenskriege, in denen soziopolitische und religiöse Antriebe sich mischten, haben unzähligen „Kafirs“, „Ungläubigen“ das Leben gekostet, sofern sie sich nicht zum einzig wahren Glauben bekehrten. Sehr frisch sind noch die Erinnerungen an die Ausbrüche religiösen Fanatismus bei der Teilung Indiens in Hindustan und Pakistan.

Nach der Losung des strenggläubigen Islam, wie er sich seit der Herrschaft der Abbasiden (750–1258) entwickelt hat, gibt es nur Muslime und Nichtmuslime, „Allahgläubige“ und „Ungläubige“. Die Losung dieses Islam ist: *Ein Gott und eine Gottgemeinde*. Dabei ist die Neigung zur politischen Theokratie allbeherrschend. Deren Haupt ist Allah, deren *imām* „Führer“, allein Muhammed und seine Nachfolger, die *chalifa*. Ziel ist, daß die ganze Welt dieser religiösen und soziopolitischen Ordnung eingegliedert wird. Bis zu diesem idealen Zustand zerfällt die Menschheit und die Welt in zwei Hälften, die *dār al-islām* „Herrschaftsbereich des Islam“, der von einem Gemeindevolk, den Muslimen bewohnt ist, und in die *dār-al-charb* „das Gebiet des Krieges“, d. h. die außerislamische Welt, die zum Islam bekehrt werden muß, wenn nötig durch den „Glaubenskrieg“ *dschihād*. Wenn ein islamisches Gebiet unter nichtislamische Herrschaft kommt, wird es wieder *dār-al-charb* und die Muslimen sollen es verlassen. (Diese Auffassung war der stärkste Antrieb der blutigen Vorgänge bei der Teilung Indiens!)

Diese Ordnung der Welt stützt sich auf Wort und Vorbild Muhammeds selbst. Sie ist absolut intolerant, und diese theoretische Intoleranz wird überall da, wo der Islam auch zu politischer Herrschaft gelangt, zu einer großen Gefahr. Insoweit hat sich im Islam die Neigung der semitisch-vorderasiatischen (einschließlich der turkmanischen) Völker rücksichtslos durchgesetzt.

Doch wäre es eine Verzeichnung der tatsächlich geschichtlichen Erscheinung des Islam, wollte man diese unerbittliche Intoleranz als sein absolut eindeutiges Merkmal erklären. Schon Muhammad selbst hat bestimmte Einschränkungen gemacht, die im Koran festgelegt sind, darunter solche mit religiöser Begründung. Offenbar in der Überzeugung, daß der Gott der Juden, Christen und Sabäer (Zoroastrer?) „die Leute der heiligen Schrift“ (*ahl-al-kitāb*) derselbe Allah sei, an den auch die Muslime glauben, gewährt Muhammed diesen Duldung, sofern sie sich

nicht gegen die islamische Herrschaft auflehnten und eine Kopfsteuer bezahlten. Wenn sie das Rechte tun, werden sie beim letzten Gericht den Lohn bekommen, wie die Allah-Gläubigen, werden keine Furcht haben und nicht traurig sein (vgl. Sure II, 59; arabischer Text Flügel 60). Man kann sich auch auf Sure II, 244 ff. berufen, wo Muhammed die Geschichte der Juden als von Allah gelenkt betrachtet und von „Gesandten Allahs“ redet, die er nach Stufen wertet, und wo er auch von Jesus als einem dieser Gesandten spricht. Dort sagt er dann, nachdem er die Alleinherrschaft Allahs noch einmal betont hatte: *lā ikrāha fi addīni* „Nicht (gibt es) Zwang im Glauben“ (257). Nach der späteren Überlieferung ist diese Mahnung an Gläubige gerichtet, deren Söhne im Heiden- oder Judentum erzogen waren und die ihren Vätern nicht im Glaubenswechsel zum Islam folgten. Man darf diesen Satz wohl so deuten, daß Muhammad eine Zwangsbekehrung ablehnte aus der Einsicht eines echt religiösen Menschen, daß ein solcher Zwang dem innersten Wesen des Glaubens widerspricht. Diese Deutung wird gestützt durch eine andere Stelle des Korans Sure X, 99 ff., die aus dem Glauben an die Allwirksamkeit Allahs entsprang. Da spricht Allah: „Wenn dein Herr gewollt hätte, so würden alle auf der Erde insgesamt gläubig werden. Willst du etwa die Leute zwingen gläubig zu werden? Und keine Seele kann gläubig werden ohne Allahs Zustimmung; aber seinen Zorn wird er über die senden, die nicht begreifen“²⁰.

Der in der Anmerkung genannte Forscher T. W. Arnold hat übrigens durch viele Dokumente bis zur Neuzeit nachgewiesen, daß nicht wenige islamische Herrscher sich weithin diesem Geist gemäß verhalten haben, wenn auch oft wirkliche oder scheinbare soziopolitische Notwendigkeiten sie zwangen, oder dazu verführten, intolerant zu verfahren. Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, daß schon der auch im Koran befohlene Glaubenskrieg immer die Gefahr aktiver Intoleranz in sich barg. Allgemein aber waren nach der Ansicht dieses Forschers die islamischen Juristen und Theologen oft viel intoleranter als die tatsächliche Haltung der islamischen Herrscher; er gibt eine Reihe von Beispielen, wo von den byzantinischen Kaisern verfolgte christliche Sekten und Juden in mohammedanischen Ländern Zuflucht fanden. Die Rede eines Morisko (Muhammedaner in Spanien) vor dem Tribunal der letzten Austreibung dieser Nachkömmlinge der einstigen arabischen Eroberer im Jahr 1610 ist eine feurige Anklage eines auf die Toleranz seiner eigenen Vorfahren stolzen Muhammedaners gegen die katholische Intoleranz gegenüber Andersgläubigen. Man wird an Saladin in Lessings „Nathan der Weise“ erinnert und vernimmt mit einiger Scham die intoleranten Verlautbarungen hervorragender katholischer

Würdenträger und Handlungen von Studentendemonstrationen im heutigen Spanien.

Trotz dieser Elemente der Toleranz hat sich in der islamischen Welt, besonders im vorderasiatisch-semitisch-hamitischen Bereich, wo der Islam auch weithin die soziopolitische Herrschaft besaß, die Intoleranz durchgesetzt, außer in den schon oben erwähnten mystischen Strömungen, die von nichtislamischen Quellen gespeist waren. Da diese eine weltgeschichtlich bedeutsame Toleranzbewegung darstellen, sollen sie hier näher betrachtet werden.

III. DIE SOGENANNT E ISLAMISCHE MYSTIK

Den wirkungsvollsten Stoß gegen die traditionelle soziopolitische und religiöse Intoleranz des offiziellen Islam führten die sogenannten *Sufis*, die islamischen Mystiker seit dem 8./9. Jahrhundert bis hinein in das hohe Mittelalter mit Auswirkungen bis zur Gegenwart, die besonders in dem inzwischen islamisch gewordenen Raum der einstigen persischen Reiche einen großen Einfluß besaßen und noch besitzen (vgl. oben S. 20 f.). Daß die Blütezeit dieser Bewegung zeitlich mit derjenigen der abendländischen Mystik zusammenfällt, mag kurz erwähnt sein, weil an diese Tatsache sich lockende Probleme weltgeschichtlicher Betrachtung anschließen. Es ist die von R. Otto besonders stark betonte „Konvergenz“ (NB. besser Parallelität) religiöser Bewegungen, von Jaspers dann unter dem Begriff „Achsenzeit“ aufgenommen*. Die Benennung des Sufismus als „islamische Mystik“ ist nur insofern richtig, als er im islamischen Religionsbereich erwachsen ist und sich im Koran einige Stellen befinden, an die der Sufismus zu seiner Rechtfertigung anknüpfen könnte (man vergesse nicht, daß Muhammed Ekstatiker war und daß auch in der Mystik ekstatische Erlebnisse eine Stelle innehaben). In Wahrheit haben wir im Sufismus, wie schon oben kurz erwähnt, eine Bewegung vor uns, die weithin von nicht-islamischen Antrieben bewegt wurde – Neuplatonismus und syrisch-christliche Mystik, indischer Yoga²¹.

Die tiefe Wurzel dieser Mystik war *tauḥīd*, das „Einheitserleben“, das ganz dieselben Züge zeigt, wie im indischen Yoga Samādhi als *śāhṛ* „Beisichsein“, *wadschd* „vollkommene Ekstase“ hin und her schwingend zwischen „Sein in Gott“, *baqa'*, und völligem „Entwerden“ *fanā*, das dem indischen Nirvāṇa gleichkommt. Das vieldeutige Wort *tauḥīd*, „Einheit“, das man exoterisch als Bekenntnis zur Einheit Gottes, esoterisch aber als völlige Einung mit Gott deutete, deckt die höchsten Selbst- und Gotterfahrungen dieser Mystiker.

Die daraus mit Notwendigkeit sich gebärende religiöse Metaphysik riß alle Schranken des dogmatischen Islam nieder. Der Ausspruch Hallādsch's „Ich bin die (Letzthinige) Wirklichkeit (= Gott)“ hat ihn dann auch ans Kreuz gebracht. (Man vergleiche das Bekenntnis Jesu bei seinem Verhör vor dem Sanhedrion und dessen Wirkung!) Seine Strophen über die Einheit mit Gott zeigen die ungeheure Kühnheit dieses Mystikers in einem religiösen Raum, in dem Allah transzendent radikal vom Wesen des Menschen getrennt ist:

* Ohne Beziehung auf R. Otto zu nehmen.

„Ich bin der, den ich begehre und der, den ich begehre, ist ich.
Wir sind zwei Geister, die in *einem* Körper wohnen.
Wenn man mich sieht, sieht man ihn.
Wenn man einen sieht, sieht man uns.“

.....
„Dein Geist hat sich mit meinem gemischt,
Wie sich der Wein mit klarem Wasser mischt,
Wenn etwas dich berührt, berührt es mich,
Nun bist du ich in jeder Lage“²².

Daß ein solches Gotteinungserleben alle Formen dogmatischer und mythisch-symbolischer Art sprengen mußte, ist selbstverständlich, ebenso, daß sich daraus eine panentheistische – nicht pantheistische! – Gott- und Weltanschauung mit Notwendigkeit ergab, in die auch die geschichtlichen Religionsformen einbezogen wurden. Ihre Relativität gegenüber der absoluten Allwirklichkeit, die man selbst unmittelbar erfuhr, wurde dadurch erkennbar, daß der Gott in der mystischen Einung als aller Formen bar, „von allen Bildern (= Gestalten) bloß“ erfahren wurde. Man konnte diesen Einen deshalb auch in allen Formen und „Bildern“ finden. So war die Türe zu einer radikalen religiösen Toleranz inmitten des islamischen Religionsbereiches aufgestoßen. „Mein Herz ist jeder Form fähig geworden“ dichtet *Ibn ‘Arabī* († 1240):

„Ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche,
Ein Tempel für Götterbilder, die Kaaba dessen, der den ‚Umgang‘ verrichtet.*
Die Tafeln der Thora und das Buch des Quran.
Ich folge der Religion der Liebe, wohin auch immer sich
Ihre Kamele wenden wögen. Das ist meine Religion und mein Glaube.“

Und *Dschelāl ed-dīn-Rūmī* († 1273) schaut, wie Gott sich in vielen Gestalten offenbart, der „göttliche Geliebte“ und „Freund“ (Allah) kommt in jedem Augenblick in einem andern Kleid hervor, als Ton in einem Tonklümpchen (Adam), im ganzen Weltall, als Noah, Abraham, Josef, Jakob, im Feuer (Zoroaster), Moses, Jesus bis auf Muhammed, Ali und Hallāsch.

Ein Vierzeiler des bald skeptischen, bald mystischen Sängers von Liebe und Wein, *Omar Chajjām* (11. Jahrh.) lautet:

„Ein Herz, in dem das Licht der Liebe ist,
Sei es nun Jude, Muslim oder Christ
Wenn’s nur in Gottes Buch der Liebe steht,
Des Himmels und der Hölle ganz vergißt.“

Seine Toleranz ist gekennzeichnet in dem Vierzeiler:

„Kaaba wie Tempel sind ein Bild der Andacht,
Auch aus der Christen Glocken quillt nur Andacht,

* Dies ist der andächtig-verehrende Umgang um das Zentralheiligtum in Mekka.

Ja Kirche, Kanzel, Kreuz und Rosenkranz
Sind alle wahrlich nur ein Schild der Andacht.“

Und seine skeptische Natur fordert die Ironie:

„In der Moschee und Kirche Dämmerchein
Schwätzt man von Himmelsglück und Höllenpein
Doch wen durchdrungen hat des Höchsten Sein,
Sät diesen Samen nie ins Herz hinein“²³.

Als Motto über die ganze Sufibewegung kann man diesen Satz stellen:

„Unser Gottesdienst ist verschieden, aber Deine (Gottes)
Schönheit ist nur Eine, und jeder deutet auf diese
Schönheit hin“²⁴.

Dem großen islamischen Scholastiker *Al Ghazālī* (11./12. Jahrhundert), der von einem Sufi erzogen wurde und zugleich ein hervorragender Rechtsgelehrter und Theologe war, gelang es die schroffen Gegensätze zwischen Mystik und islamischer Theologie zu überbrücken und die mystische Bewegung für den Gemeingeist der islamischen Welt fruchtbar zu machen. Er hat damit einerseits einer völligen Veräußerlichung der Gesetzesreligion vorgebeugt und andererseits einer tieferen innerlichen Frömmigkeit in der islamischen Welt ihren gebührenden Platz gesichert. Ein gut Teil der Muslime kam so unter den verinnerlichenden Einfluß der mystischen Bewegungen im Islam, was auch dem Toleranzgedanken den Weg bereitete²⁵.

Auch wirkte die sufistische Bewegung durch die Jahrhunderte unmittelbar auf die Bildung von *mystischen Orden*, die „Derwischorden“, vielleicht besser „Gemeinschaften“ (im Sinn des pietistischen Gebrauchs des Wortes). Deren Bedeutung für die islamische Welt kann kaum überschätzt werden. Sie zeigt sich besonders deutlich während des *Ramadān*, des Fasten-Monats, in dem sich die Orden mit ihren Scheichs im Palast des Obersten aller Orden, des Scheich el Baqrī zu ihren Übungen (*dhikr*) versammeln, deren Zeuge ich ebendort sein durfte.

Wo allerdings diese Orden für soziopolitische oder religionspolitische Zwecke eingespannt werden, bricht die bodenständige fanatische Intoleranz wieder auf, mit oft verheerenden Wirkungen. Denn bei nicht vielen dieser Orden wird das mystische Leben mit Ernst gepflegt. Doch haben auch heute noch einige dieser Orden, besonders die Mewlewī, die Anhänger Dschelāls, einen verinnerlichenden Einfluß in der Richtung auf religiöse Toleranz. Ihre Gottesdienste mit Kulttanz und Flötenspiel gehören zu dem Eindrücklichsten, was ich zusammen mit R. Otto in Ägypten, wohin sie vor den Kemalisten geflüchtet sind, an religiösen Übungen erlebte. Unter den „Brüdern“ dieses Ordens, die in Gemeinschaftshäusern zusammenleben oder in gemeinsamer Arbeit – im Tal des Jakob

in der Nähe von Tripoli war ich mit ihnen auf dem Dach einer Mühle, die sie betrieben, zusammen – sind viele verinnerlichte Menschen, die mit vollendeter Weitherzigkeit ihre Gäste aufnehmen, sobald sie merken, daß man ihren Glauben kennt und ernst nimmt.

Daß die *Bahai-Religion* teilweise aus den Wurzeln der persischen Mystik erwachsen ist oder jedenfalls im Laufe ihrer Entwicklung von ihr beeinflusst wurde, ist schon gesagt (vgl. oben S. 18). Schon der Gründer des Babismus, Mirza Ali Muhammed aus Schiraz († 1820), der Jünger einer Schia-Sekte, verband mit einer spiritualisierenden Frömmigkeit sozial-ethische Forderungen, wie Besserstellung der Frau, Toleranz und Menschheitsverbrüderung. Allerdings war seine Toleranz noch sehr bedingt. Auch er endete, verfolgt von der fanatischen Intoleranz der muhammedanischen Geistlichen, am Kreuz²⁶. Aus der Bewegung, die sich in verschiedene Richtungen spaltete, entstand ein bedeutendes Schrifttum von weitem Einfluß. Die Bahai treiben heute Weltmission und haben eindrucksvolle Zentren, besonders in Nordamerika und Europa. Die Grund-Haltung dieser Bewegung geht auf Toleranz. Sie glauben an eine stufenweise Offenbarung zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, die je den Notwendigkeiten von Zeit und Raum entsprechen. Einige ihrer Grundsätze lauten: „In jeder Religion gibt es vorbereitete Seelen. Heute wirkt Gott in allen Kirchen und erweckt in vielen Seelen himmlische Bruderschaft. Die Seelen sind durch unsichtbare und geistige Bande miteinander verwandt, und der heilige Geist bringt sie zur Reife. Die Bahai-Religion ist keine exklusive Gesellschaft, sondern eine göttliche Gemeinde. Ihr Dom ist der unendliche Himmel und ihr Tempel die weite Erde.“ „Der Bahai-Geist ist undogmatisch und steht über den Rassen, Gesellschaftsklassen und Parteien.“ Dies sind weitherzige Grundsätze echter religiöser Toleranz, die weit über das hinausgehen, was der ursprüngliche Gründer der Babi-Bahai-Bewegung vertrat. Der sufistische Einfluß ist stärker geworden²⁷.

Wenn es allerdings hart auf hart geht in der Forderung der Toleranz bleiben letztlich auch die Bahai bei dem Glauben, daß die Offenbarung ihres Meisters Abdul Baha-Ullah „Diener des Gottesglanzes“, die bis jetzt höchste und einzig wahre sei. Dieser dogmatische Anspruch der Absolutheit, durch den sich die Bahais von den Sufis weit unterscheiden, ist nach meiner eigenen Erfahrung nicht geringer als der anderer dogmatisch bestimmter Glaubensformen. Auch die Sektenstreitigkeiten und gegenseitige Verdammung fehlen nicht.

Trotzdem ist diese Toleranzbewegung vom Sufimus bis zu Bahaireligion ein wesentliches Moment im weltgeschichtlichen Ringen von Toleranz und Intoleranz. Es wird dabei immer deutlicher, wie hier zwei

Grundprinzipien geschichtlicher Existenz miteinander im Kampf liegen: Die Bewahrung des Festen, des Gewordenen, der ungebrochenen soziopolitischen und religiösen Gemeinschaft als höchste Werte, und die Forderung und das Recht schöpferischer Aufbrüche und der mannigfaltigen Neugestaltungen, sowie des zuinnerst-persönlichen Gotterlebens und der individuellen Frömmigkeit. Je nach Zeit und Raum schwanken die Gewichtsschalen, ermannen und schwächen sich die Pole. Nie ist der Ausgleich erreicht; ewig ringt die Menschheit darum. Denn geschichtliche Existenz ist, so wenig wie die persönliche, je statisch, sondern dynamisch. In dieser Dynamik ist Glück und Tragik des Menschseins beschlossen.

Es mag in diesem Zusammenhang auf die schon erwähnte, durch die moderne Religionswissenschaft enthüllte Tatsache hingewiesen werden, daß im Unterschied von der Intoleranz der prophetischen Religionen die mystische Religiosität fast durchweg tolerant ist²⁸. Darum werden alle Religionen und Kulturbereiche, in denen die Mystik zu bedeutender Entfaltung gelangt, still aber nachhaltig vom Geist der Toleranz erfüllt. Wir stoßen hier wieder auf die entscheidende Bedeutung der angeborenen Art. Mystik in Ansätzen gibt es zwar überall. Aber die hervorragende Gestaltung der Mystik ist auf die Räume und Völker beschränkt, die vornehmlich unter indogermanischem Einfluß stehen, Griechenland, der germanische Bereich, der Iran und Indien, das weltgeschichtlich hervorragendste Beispiel des Miteinander von Mystik und Toleranz. Es muß noch besonders betrachtet werden.

Aber auch in *Japan* hat der vom indo-arischen Raum über China eingewanderte Buddhismus als „Zen“ wesentlich zur Toleranz beigetragen, wie auch in *China*. Im ganzen fernöstlichen Bereich geht, wie im indogermanischen eine stille mystische Bewegung durch alle Sphären der religiösen Geschichte. Während der Blütezeit des Buddhismus in China in der ersten Hälfte der Tang-Dynastie (8. Jahrhundert) herrscht in China religiöse Toleranz, so daß selbst fremde Religionen (Nestorianismus, Manichäismus und Zoroastrianismus) dort Fuß fassen können. Aber durch die nationale Reaktion unter dem Kaiser Wu-Tsung (844) brechen schwere Verfolgungen nicht-konfuzianischer Sekten und des Buddhismus aus. Die arabische und die jüdische Mystik stehen von Anfang an unter griechischem Einfluß, besonders auch dem des Neuplatonismus. Die hohe Bedeutung sozialpolitischer und nationaler Faktoren verhindert eine gradlinige Entwicklung der Toleranz aus den mystischen Kräften. Auch die Intoleranz des japanischen Reformpropheten des Buddhismus Nichiren (13. Jahrhundert) ist weithin von soziopolitischen Rücksichten bestimmt²⁹. Doch ist es in Japan gelungen, eine fortlaufende

Akkomodierung oder mindestens freundschaftliche Koexistenz der dort erwachsenen Religion des Shintoismus mit dem eindringenden Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum zu erreichen, dabei nicht unbeeinflusst von westlichen Toleranzideen.

Die tiefste Ursache der Toleranz bei den Mystikern aller Zonen und Zeiten ist schon oben bei den Sufis genannt. Es ist das religiöse Einheitserleben des Mystikers, die *unio mystica*. In ihr fallen alle religionsgeschichtlichen und theologischen Unterschiede und Gegensätze in der Göttlichen Alleinheit zusammen. Dazu kommt weiter die Fähigkeit des mystischen Bewußtseins, die inneren Realitäten religionsgeschichtlicher Gestaltungen verstehend zu erleben, wodurch deren geschichtliche Härte erweicht, aufgebrochen und ihr Kernwesen bloßgelegt wird. Diese spirituelle Dynamisierung der religiösen Bildungen läßt ihr schlagendes Herz erfüllen und erfassen, wodurch Unwesentliches, besonders rationalistische Versteifungen und Vereinseitigungen bestimmter „Wahrheiten“ gehindert und beseitigt werden. Freilich kommt noch hinzu die Geringschätzung soziopolitischer Gegebenheiten und Notwendigkeiten, verbunden mit einem hochgepflegten Individualismus, dem zugleich auf Grund der eigenen schöpferischen Erfahrungen ein hohes Selbstbewußtsein innewohnt, das die Würde der Person überall hochstellt. Zudem: Wer glaubt und erlebt, daß er mit Gott wesenseins ist, kann nicht anders als glauben, daß dies jeder Mensch, ja jedes Wesen ist. Diese Überzeugung ist geradezu ein Zentrum der Mystik. Damit ist aber der stärkste Grund einer liebend-ehrenden Gemeinschaft gegeben, für die Toleranz keine Forderung, sondern ein selbstverständliches Geschenk ist. Dies einige Andeutungen zur Wesens- und Ursachenanalyse mystischer Toleranz, die systematisch ausgebaut werden könnten.

IV. INDIEN

Indien gilt mit Recht als das klassische Land religiöser Toleranz. Es ist in der Tat das einzige Land, in dem von den frühen Epochen volksreligiöser Gestaltungen der vedischen Zeit (ca. 1500–1000 v. Chr. oder früher) durch alle Wandlungen der religiösen Geschichte bis zur Gegenwart eine ungebrochene Entwicklung der Toleranzidee festzustellen ist. Zwar liegen die Dinge nicht so einfach, wie man gemeinhin annimmt³⁰. Auch Indien blieb von Glaubenskämpfen nicht verschont. Religiöse Kämpfe kannten nach unseren Texten schon die Indo-Arier des 2. Jahrtausends v. Chr. Im Rigveda sind sie angedeutet, etwa zwischen den Verehrern Varuṇas und Indras, und später zwischen Rudra-Shiva und Vishnu, die besonders im Mahābhārata ihren Niederschlag gefunden haben. Doch taucht im Hintergrund immer wieder die Erkenntnis der letztthinigen Einheit aller Gottgestaltungen auf, wurzelnd sowohl in religionsphilosophischer Schau, wie auch in mystischen Erfahrungen. Die philosophisch-metaphysische Einsicht in das relative Wesen der religionsgeschichtlichen Gestaltungen gegenüber einer alleinigen letztthinigen Wirklichkeit des Göttlichen und dem gemeinsamen Grundwesen aller echten religiösen Erfahrungen ist, wie gezeigt, die tiefste Wurzel jeder echten religiösen Toleranz. Sie ist nirgends so früh aufgetaucht, wie bei den indo-arischen Denkern, ein Beweis für die außerordentliche metaphysische Begabung der Indo-Arier, die in der religiösen Geschichte der Menschheit geradezu einzigartig ist.

Die frühesten Zeugnisse dieser Einheitsschau sind schon in den ältesten religiösen Dokumenten der Indo-Arier zu finden, im Rigveda und in den ältesten Schichten des Atharvaveda. In den wohl bei den Einweihungszeremonien gebrauchten Rätselliedern³¹, in denen die altüberlieferte Weisheit in Frage und Antwort behandelt wurde (so z. B. Rigveda I, 164 = Atharvaveda IX, 9 und 10) findet sich das klassische Zeugnis, das auf keinen Fall später als 1000 v. Chr. angesetzt werden kann:

„Von Indra, Mitra, Varuṇa singen (die Dichter).
Auch ist da der göttliche, der schönbeflügelte Garutman.
Was *Eines* ist benennen vielfach die Sänger,
Als Agni, Yama, Matāriśvān.“ (Rigveda I, 164, 46)

Und in einem Lied des Rigveda, in dem „Alle Götter“ angerufen werden (III, 55), endet jede der 22 Strophen mit dem Refrain: *mahad devānām asuratvam ekam* „Groß ist der Götter Asura-Wesen das Eine“. *asura* ist eine Bezeichnung, die nur den höchsten Göttern beigelegt wird (entspricht dem iranischen Ahura); sie bedeutet: „Der Lebensmächtige“.

asuratvam, die „*asura*-heit“, das, was alle Götter zu Göttern macht, ist das Eine, aus dem alle Götter leben und wesen. Ihre Erscheinungsweisen in der Götterwelt sind nur Differenzierungen dieser einen Urmacht göttlichen Seins und Wirkens. Für diese mannigfaltigen göttlichen Manifestationen brauchten die Indo-Arier den Ausdruck: *tanū* „Gestalt“. Auch die einzelnen Götter, wie Indra oder Rudra können in sehr verschiedenen *tanūs* erscheinen, in freundlicher, helfender oder auch schaurig drohender Gestalt, so wie sie der Verehrer jeweils erfährt. Der Gott ist kein uniformes, sondern ein vielfältig, ja sogar gegensätzlich sich offenbarendes Wesen. Er ist ständig bewegte, dynamische Realität in seiner, der Welt und seinen Gläubigen „zugewandten Weise“; die andere, „abgewandte Weise“, die in das Ewigeine mündet, bleibt der gewöhnlichen Erfahrungen verschlossen³². Sie wird erst in der *puruṣa-ātman*-Erfahrung, also in der unmittelbaren mystischen Erfahrung erschlossen. Diese kommt schon in spätvedischer Zeit zur vollen Geltung.

Der Begriff des Einen, Absoluten, den wir dem griechischen *hèn kai pân*, „das Eine-und-Alles, das All-Eine“ des Xenophanes vergleichen dürfen, gewinnt von der rigvedischen Zeit an eine große Bedeutung im religiösen Denken der Indo-Arier. Neben den genannten Liedern ist noch Rigveda VIII, 58, 1 und 2 zu nennen, wo im Gegensatz zu den opfernden Priestern, die noch die Vielfalt (der Götter) glauben und trotz ihrer priesterlichen Gelehrsamkeit den Einen nicht erkennen, so wenig wie ihre Auftraggeber, die Einheitsschau betont wird mit dem Schlußsatz: „Wahrlich, dieses Eine ist zum All geworden.“³³

Der Höhepunkt dieser Einheitsschau ist der bekannte kosmogonische Hymnus Rigweda X, 129, in dem das Eine mit philosophischem Tiefsinn als göttliches Urprinzip besungen wird. Um seiner grundlegenden Bedeutung willen für das indische religionsphilosophische Denken und die daraus notwendig erwachsende religiöse Toleranz, mögen hier einige Strophen aus diesem Hymnus eine Stelle finden.

1. Nicht war Nichtsein im Uranfang, noch war Sein,
Nicht war der Luftraum, noch der Himmel drüber her.
Was umhüllte ringsum? Wo? In wessen Hut war der Urwassernebel?
Was war der Abgrund, gähnend-tief?
2. Nicht war Tod, darum auch nicht Todloses.
Nicht war da Glanz der Nacht, noch auch des Tages.
Hauchlos durch Selbstsetzung atmete das Eine.
Nicht war ein Anderes außer ihm.
3. Dunkel war im Uranfang von Dunkel umhüllt.
Lichtloses Gewoge war da dieses All.
Von Leere war die Werdekraft bedeckt.
Das Eine ward durch Schöpferglut geboren.

4. Aus ihm entrollte sich im Uranfang Kāma (Eros).
Dies war der erste Same des Geistes (*manas*).
Des Seienden Verknüpfung mit dem Nichtseienden
Entdeckten die Seher im Herzen schauend mit der Geistkraft.³⁴

Damit wird die religionsphilosophische Herkunft dieser Einsichten in diesem Hymnus betont.

Dieses Eine wird in der brahmanischen Überlieferung *bráhman* „Das Urmächtig-Hohe“. Daneben aber setzt sich auch schon in der vedischen Zeit „der Eine Gott“ (*eka deva*) durch, der als „Allesschöpfer“ als der „Eine Aufrechtstehende“ als Weltenbaum, Weltsäule und Weltmensch alles schaffend trägt. So stehen neben den genannten Rigvedahymnen die großen Hymnen Atharvaveda X, 7. 8 und IX, 6 (= Rigveda X, 90). In *bráhman* = *puruṣa* wohnen alle Gottheiten wie in einem Kuhstall, heißt es in einem Lied des Atharvaveda (XI, 8, 32). Der seltsame Ausdruck zeigt das Ringen um die Klarheit der neuen Erkenntnis³⁵. Auch in diesem Einen sind alle Gottmächte beschlossen. Von jetzt an stehen die beiden Gottmächte, das *bráhman* und der Eine Ur- und Allgott sozusagen in polarer Spannung, so, daß sie einander nicht ausschließen. Das religiöse Erleben Indiens schwingt vielmehr zwischen dem personalen und un- oder überpersonalen Wesen der Gottheit in höchst lebendiger Dynamik hin und her. Aber immer wird die Alleinheit gewahrt, die sowohl persönlich in mannigfaltigen Gestalten, wie auch überpersönlich Heil schaffend in beiden Weisen sich kundtut.

Die „Götter“ und ihre *tanūs* sind heilkräftige Auswirkungen des Ur-einen, wie auch die Welt und alle ihre Wesen. Darum ist es müßig, über diese Verschiedenheit der Götter zu streiten und recht verstanden abwegig, für einen von ihnen Alleinherrschaft zu beanspruchen. Jeder hat seine Sphäre, seine besondere Funktion im Gesamtreich der göttlichen Mächte. (Es scheint, daß in den *Amesha Spentas*, den „Unsterblichen Heiligen“ Zarathustras eine solche Auffassung im Hintergrund steht, die aber nicht zum vollen Durchbruch kam.) Selbstverständlich war diese Idee in der vedischen Zeit nicht vollbewußt und jedenfalls nicht allgemein herrschend, aber doch schon in vielen Einsichtigen kräftig wirksam, wie auch schon der Gedanke, daß der Gott sich in verschiedenen Sehern und Kündern verkörpert³⁶. Die Variationen dieser Ideen geben eine herrliche Symphonie, hörbar durch die ganze religiöse Literatur Indiens. Die Tatsache, daß das religiöse Leben und Denken Indiens alle diese Spannungen durch die Jahrtausende zu tragen imstande war, gehört zu den größten Errungenschaften der religiösen Menschheitsgeschichte, die deren weitere Entwicklung immer noch nachhaltig beeinflusst. Diese Errungenschaft hat die indische Religionsgeschichte davor

bewahrt, in einem intoleranten Monotheismus prophetischer Herkunft sich zu vereinseitigen. Zwar fehlen prophetische Aufbrüche auch in Indien nicht ganz. So scheint der alte Vasiṣṭha ein priesterlicher Prophet Indiens gewesen zu sein. Aber die großen Gestalten der indo-arischen Religion waren nicht Propheten, sondern Dichter-Sänger und Weise, darin den Griechen eng verwandt. In deren weiter und tiefer Welt- und Gottschau gab es keine schroffen Grenzen. Hier sind Wurzeln und Mutterboden der indischen Toleranz. Sie wächst zu einer starken Realität, die schließlich scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten meistert.

Zu der alten Einheitsschau des Göttlichen treten zwei weitere große Motive, die aufs engste mit dem ersten zusammenhängen: die *puruṣa-ātman* Erfahrung, die Erfahrung vom Selbst, dem ewigen Wesenskern des Menschen – aller Menschen, ja aller Wesen – und die Erkenntnis der Identität dieses Wesenskernes mit dem Göttlich-Einen. Damit waren Themata von durchdringender Wirkung für die religiöse Toleranz angeschlagen.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Erkenntnis von der Relativität der altüberlieferten Gottgestalten auch zerstörende Wirkung ausübte. Wir haben Zeugnisse im Rigveda, daß Zweifel an der Existenz der Götter, am Wert ihres Kultus auftauchen, gegen die sich die Verehrer dieser auf ihr Gotterlebnis berufen: sie sahen doch Indra und er hatte große Taten getan. Aber durchschlagend waren diese Antworten nicht. Um so entschiedener rückten die Tieferblickenden die Erfahrung des Selbstes in den Vordergrund. Sie hat auch in der Tat die schwere Krise der religiösen Entwicklung Indiens um die Wende des 2./1. Jahrtausends v. Chr. überwinden helfen. Erfahrung und Wesensschau des *puruṣa* „Des Menschen“, d. h. des ewigen Wesenskernes des Menschen, und des *ātman*, des Selbstes, die identisch sind, deren Bezeichnungen aber aus zwei verschiedenen Überlieferungsströmen herkommen, tritt in dem Maße in den Vordergrund, in dem die alten Götter ihre verpflichtende Macht verlieren, und auf der andern Seite der brahmanische Kult sich zu einem strengen Ritualismus verfestigt. In der Upanishad-Literatur, wie auch in den Yogaschriften, wird diese Erfahrung unermüdlich variiert, mit immer tieferen Einsichten und stetig sich klärenden psychologischen und metaphysischen Erkenntnissen. Die erschütternde Erkenntnis dieser *Puruṣa-Ātman*-Erfahrung und -Schau klingt in den alten Liedern mächtig durch, so z. B. Atharvaveda X, 8, 43 ff.

„Eine Lotosblume, neunfach sich öffnend,
Von den drei Weltstoffenergien umhüllt,
Welch selbsthaft Schauerwesen darin west,

Die Brahmanwisser wissen es.
Wunschlos, kühn stark, todlos, selbstherrlich,
Wesengesättigt, keinem anderen je botmäßig.
Wer dieses Selbst kennt, das kühnstarke,
Unvergängliche, ewigjunge,
Der fürchtet sich nicht mehr vor dem Tod.“

In den verwandten Puruṣa-Liedern des Atharvaveda X, 2 und XI, 8 wird der Puruṣa-Ātman dem *brāhman*, dem ewigen Machtgeheimnis, dem Letztthin-Wirklichen gleichgesetzt.

Wie grundstürzend diese Selbsterfahrung empfunden wurde, zeigt der Ausdruck *yakṣmam ātmanvat*, „selbsthaftes Schauerwesen“ für das Selbst. Darin zittert jenes *tremendum* des Heiligen, der heilige Schauer, der jede starke und tiefe religiöse Erfahrung begleitet, nach³⁷.

Für Idee und Praxis der Toleranz ist diese Erfahrung von zentraler und radikaler Bedeutung. Um des Ātman (des Puruṣa) willen, so heißt es in einer Upaniṣad, liebt der und der Mensch den andern³⁸. Damit ist zwar noch nichts über religiöse Toleranz gesagt, aber eine Grundvoraussetzung ist für sie gegeben. Wer weiß, daß auch im andern derselbe Ātman wohnt, gottverbunden trotz allem, der kann unmöglich gegen ihn religiös intolerant sein. Und diese Haltung wird metaphysisch und religiös sofort unterbaut durch die in der tiefen Selbsterfahrung mit Notwendigkeit sich einstellende religiöse Deutung dieses innersten existenzialen Seins und Geschehens: Sowohl in der Tiefenschau des Selbstes, wie in der Erfahrung eines absoluten Unerschütterteins in schwersten Schicksalen und im Angesicht des Todes, wie es schon die indoarischen Krieger nach der Bhagavadgītā erlebten, wird die numinose Mächtigkeit des Selbstes erlebt. So wie im Weltall und im Weltlauf das *brāhman* erlebt wird: *brāhman* und *ātman*, das Selbst der Tiefenerfahrung und das Letztthin-Wirkliche werden eins³⁹.

Die Geschichte des Ringens um die religiöse Toleranz in Indien wirft helles Licht auf Wesen, Wurzeln und Reichweite echter religiöser Toleranz und ist in vieler Hinsicht beispielhaft. In ihr ragt *Buddha* weit hervor. *Buddha* fühlte sich berufen, allen ohne Unterschied das Heil zu bringen⁴⁰. Deshalb galten für ihn die Kastenunterschiede nichts. Sicher hat dazu auch die Tatsache beigetragen, daß er aus einem Raume Indiens stammte, in dem der Brahmanismus seine Herrschaft noch nicht befestigt hatte. Aber die tiefste Ursache war ohne Zweifel sein Erleuchtungserlebnis, das ihm das zentrale geistige Menschsein mit seiner Fähigkeit, zu erlösender Erkenntnis zu kommen, als ein Wesensmerkmal des Menschseins an sich enthüllte. Und seine Erfahrung während seiner jahrzehntelangen Predigtstätigkeit bestätigt ihm diese Erkenntnis. *Buddha* hat sich zwar die *ātman-puruṣa-brāhman*-Lehre der Upaniṣa-

den nicht zu eigen gemacht. Sie war ihm schon zu verhärtet. Aber indem er durch eigenes Erleben die Tiefenkräfte menschlicher Existenz erfuhr, die ihn in die Sphäre erlösenden Heils führten, war er doch wieder auf eben jene letzthinige Wirklichkeit gestoßen, die auch die Upaniṣadlehre meinte. In der Tat kreist sein Denken und Sagen ständig um dieses Seltsame im Menschen und im Sein überhaupt, dessen letzthiniger Wirklichkeitscharakter sich im Innersten kundtut, das sich aber dem forschenden Geist und damit dem Begriff und Wort erhaben entzieht. Buddhas *anattā*-Rede ist dafür das schönste Beispiel.

Dasselbe meinten die Upaniṣad-Weisen, wenn sie von *ātman-brāhman* sprachen als von dem Geheimnisvollen, „vor dem die Gedanken umkehren, vor dem die Worte umkehren.“

Die religiösen Auseinandersetzungen in der Zeit Buddhas waren in Gefahr in einen intoleranten und unfruchtbaren Theologen- und Philosophenstreit auszuarten.

Im Laufe der Jahrhunderte seit dem Ende der altvedischen Zeit, die durch einen furchtbaren Bruderkrieg um etwa 1000 v. Chr. bis in die Grundfesten erschüttert worden war, bis zu Buddha hatten sich nicht nur die unterschiedlichen Religionen des Shivaismus und Vishnuismus zu entwickeln begonnen, sondern auch eine Reihe verschiedener und gegensätzlicher philosophischer Systeme. Man stritt sich zu seiner Zeit schon heftig um metaphysische Fragen, die nach seiner Ansicht gar nicht zu lösen waren und auch nicht gelöst zu werden brauchten, um zur inneren Befreiung (*mukti*) und zum Heil zu kommen Wenn seine Jünger angeregt und beunruhigt jene Streitmeinungen an ihn herantragen, weist er sie ernst und ironisch ab mit dem Hinweis darauf, daß es ihm auf die „große Befreiung“ jetzt und hier ankomme. Er stellt also das heile Leben als das allein zu erstrebende der rechten Lehre über Fragen der Theologie und Metaphysik gegenüber und wertet das erstere allein. Freilich ist auch nach ihm heiles Leben nur möglich aus ernster Erkenntnis. Aber alle Erkenntnis gipfelt nur in der einen Frage: Wie kommt der Mensch von *dukkha* „der leidvollen Hemmung“ los, die alle Wesen bindet? Auch bei Buddha steht hinter allen seinen Weisungen für den Weg der großen Befreiung eine letzthinige metaphysische Überzeugung. Sie ist in Udāna Kap. VIII, 1 ff. ausführlich dargelegt. Dort spricht er von einem „Reich“, das sich von allen Seinsweisen radikal unterscheidet, wo kein Wandel stattfindet, ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage. Es ist ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtgestaltetes. Und weil es dieses gibt, darum ist das Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gestalteten zu erkennen möglich. (Vgl. dazu Itivuttaka 43, wo

dieselbe Rede in der Fassung auftritt: „Darum gibt es ein Entrinnen . . . usw.“). Dieses Unaussprechbare hatte er selbst in seiner Erleuchtung erfahren; es ist das Unirdisch-Überseiende, das Sein in *Nirvāṇa*, das keinem andern Sein gleicht, das, was der spätere Buddhismus *sūnya*, das „Leere“ nannte, aus dem alles kommt, in das alles mündet.

Vor diesem Reich des Heils sind die Götter nur sich wandelnde Gestalten im Kreislauf des Gewordenen. Sie werden und vergehen in den Notwendigkeiten der Zeit. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Eckehardt, wenn er sagt, „Gott“ sei mit der Welt geworden; auch er muß wieder in die Gottheit münden. Diese Erkenntnis wird im späteren Buddhismus ausgebaut zu der weiteren, daß für jeden geschichtlichen Raum je ein, dessen Heilsanliegen erfüllender, Buddha erscheint, so daß der Schritt getan werden kann zu der Überzeugung, daß alle Götter und Heilande nur verschiedengestaltige Auswirkungen einer Ewigen Heilmacht sind, die aus jenem Reich des Nichtgewordenen in die Zeit hineintreten, ihr zu helfen, sie zur Erlösung führen⁴¹. Theologisch hat sich diese Auffassung in der Lehre von dem *Ādibuddha*, dem „Urbuddha“ kristalisiert, von dem unzählige Buddhas in alle Epochen der Geschichte und in alle Welträume in Buddha-Heilandgestalten ausströmen, eine Lehre, die in einer gewissen Form schon im vedischen *Vrātyatum* keimhaft vorhanden ist⁴².

Damit war die Voraussetzung für eine umfassende Toleranz allen religiösen Gestaltungen gegenüber gewonnen⁴³). Der Buddhismus hat also Erkenntnisse der modernen Religionswissenschaft zweieinhalb Jahrtausende vorweggenommen. Zwar hat er nicht die religionsgeschichtliche und -philosophische Einsicht besessen, daß allen Gottgestaltungen intrahumane, also subjektive Erlebnisse und Erfahrungen zugrunde liegen, die ihrerseits auf eine objektive ontische und schöpferische Realität hinweisen; für ihn sind die Gottheiten und Buddhas noch metaphysische Realitäten, Wesen eines Götterreiches. Aber die Grunderkenntnisse der Ursache der Vielfältigkeit und Wandelbarkeit besaß er. Und eben diese bestimmte seine tolerante Haltung den anderen Religionen gegenüber.

Buddha selbst hatte sich mit dem Problem der Toleranz gegenüber verschiedenen religiösen und philosophischen Bewegungen seiner Zeit sehr häufig zu befassen. Es war eine Zeit in der viel diskutiert und gestritten wurde. Denn ein halbes Jahrtausend eifrigen metaphysischen Suchens und Gestaltens lag hinter ihr. Dieses Erbe fing schon an lastend zu werden; erstarrende Begriffe hielten die Geister im Bann. Dahinein greift er mit schöpferischer Souveränität. H. Oldenberg hat einige Stellen des *Sutta Nipāta* ans Licht gezogen, die diesen Streit klas-

sich schildern. Wie Affen von Ast zu Ast springen und sich hängeln, so ergreifen die Menschen bald dies, bald das, um sich zu retten und bleiben doch im Irrtum befangen. (Sutta Nipāta 791 ff.)

„Die Ansicht, der man als der besten anhängt,
Die rühmt man in der Welt vor allem andern.
Wer nicht so lehrt, der wird als Tor verschrien.
So ist des Streitens Ende nicht zu finden.
Was jemand bei sich selbst als preiswert achtet,
In Sehen, Hören, Denken oder Tugend,
Allein das wählt er, um es festzuhalten,
Und alles andre sieht er an als Torheit. (Sutta Nipāta 796 f.)

„Dies ist allein der Weg zur Reinheit“, spricht man.
Auf anderem Weg läßt Reinheit man nicht gelten.
Die Meinung, die man wählt, rühmt man als herrlich.
So findet Gläub’ge gar verschiedene Wahrheit.

Die Redner tauchen in der Hörer Menge,
Erklären gegenseitig sich für Toren,
Sind andrer Meinung, disputieren eifrig,
Nach Beifall gierig, nicht mit Selbstlob kargend.

Im Redestreit in der Versammlung Mitte
Führt man auf Beifall fahndend seine Schläge,
Trifft man auf Abwehr, ist man schlechter Laune,
Nimmt Tadel übel, sucht des Gegners Blöße.

Der, dessen These für besiegt erklären,
Für widerlegt des Redekampfes Richter,
Der jammert kläglich als ein Überwund’ner.

„Die Sach’ ist mir mißglückt“, spricht er voll Schmerzen ...

Wer aber Glück hat und wer Beifall findet,
Wenn seine Red’ er hält in der Versammlung,
Der lacht und geht einher erhobnen Hauptes,
Hat seine Sache ja nach Wunsch geführt.

Doch solcher Hochmut wird ihm zum Verderben,
Der Stolz und Überstolz, in dem er redet.

Dies soll man einsehen und soll Streit vermeiden;
Er führt – die Kund’gen wissen’s – nicht zur Reinheit.“

(Sutta Nipāta 824 ff) 44

Welch klassische Schilderung der theologischen und philosophischen Streitgespräche aller Zeiten! Welch eindringliche Mahnung und Warnung vor deren Unheil!

Diese Zeugnisse zeigen Buddha als einen Meister des Denkens und der wegweisend heilenden Rede, gewürzt mit feinem Humor und treffender Ironie.

Ein Jünger will sich von ihm abwenden, weil der Meister die zu jener Zeit heiß umkämpften metaphysischen Fragen nicht beantwortet:

„Die Welt ist ewig“, „Die Welt ist nicht ewig“, „Die Welt ist endlich“, „Die Welt ist unendlich“ / „Leib und Seele sind dasselbe“, „Leib und Seele sind verschieden“. Der Vollendete existiert nach dem Tode“, „Der Vollendete existiert nicht nach dem Tode“, „Der Vollendete ist weder, noch ist er nicht nach dem Tode“. Die Fragestellungen zeigen mit welch logischem Raffinement schon vor zweieinhalb Jahrtausenden über Fragen gestritten wurde, die auch heute noch nicht beantwortet sind. Dem enttäuschten Schüler, der vom Meister eine klare Antwort erwartete, die dieser nicht geben wollte und konnte, erwidert Buddha mit einem Gleichnis: Da ist ein Mann von einem vergifteten Pfeil getroffen. Vom gerufenen Arzt will er sich aber nicht helfen lassen, bis er weiß, wer den Pfeil geschossen hat und wie er aussieht, wo er wohnt, welcher Art Bogen, Sehne, Pfeil, Schaft, Flugfeder usw. sind – er wird sterben, ehe er das erfährt. So wird auch der Mensch heillos sterben, der sich nicht durch das Befreiungswort, das Buddha verkündet, helfen lassen will, ehe er ihm die metaphysischen Fragen beantwortet. Das ist nicht zweckdienlich, weil es nicht zum heiligen Wandel gehört, nicht zur Leidenschaftslosigkeit, zum Frieden, zur Erkenntnis zum Nirvāṇa führt. Buddha lehrt dagegen die Heilswahrheit von der Entstehung und der Aufhebung des *dukkha*, des leidgehemmten Dasein, vom Weg, der zur großen Befreiung zu Nirvāṇa führt ⁴⁵.

Die Abneigung gegenüber dem Streiten um Fragen, zu deren Beantwortung der Mensch keine Erfahrungsgrundlage hat, überhaupt um theologisch-metaphysische Begriffe, tritt uns in Buddhas Reden die doch von seltener Geistesschärfe und -klarheit durchleuchtet sind, immer wieder entgegen. Dieses Streiten aber ist der Hauptanlaß zu theologisch-doktrinärer Intoleranz, der schlimmsten, die es je gibt. Wo aber, wie bei Buddha, das Augenmerk auf das praktische Sein gerichtet ist, d. h. wo der Mensch das heile Leben mit allem Ernst erstrebt, da zeigt sich dem Unvoreingenommenen bald die Zweitrangigkeit, ja die relative Bedeutungslosigkeit, der oft so herrisch verteidigten theoretischen Ansichten der Philosophie und Theologie. Der dem Menschen durchdringenden und scharfen Denkens immer drohende Intellektualismus, der nur zu oft zu seelisch-geistigen Verhärtungen führt, ist eine Hauptursache theorettischer Intoleranz, die immer bereit ist, sich auch praktisch auszuwirken.

Die Haltung Buddhas darf allerdings nicht so verstanden werden, als huldige er einem Relativismus mit Beziehung auf die von ihm verkündigte Heilslehre.

In diesem Zusammenhang muß auch das oft zitierte Gleichnis von den *Blindgeborenen* und dem *Elefanten* in Udāna VI, 4 und Paral-

lelstellen erwähnt werden, das darauf hinweist, daß Buddha die Hauptursache des Zwistes der philosophischen und theologischen Meinungen in der Einseitigkeit und in der Unfähigkeit sah, das *Ganze*, d. h. die letztthinige organische Einheit und Wahrheit der geistigen Wirklichkeit zu sehen und zu erkennen. Ein König ließ Blindgeborene zusammenkommen und beauftragte jemand, einen Elefanten vorzuführen. Dem einen wies er den Kopf, dem andern das Ohr, den Zahn usw. bis zum Schwanz. Jeder befühlte den betreffenden Teil und behauptete: „So ist ein Elefant.“ Und nun beginnt der Streit: „Der Elefant ist wie eine Tonne usw.“; ein Geschrei erhebt sich unter den Streitenden: „So ist ein Elefant, ein Elefant ist nicht so“ und sie werden handgemein. Da tat der Erhabene diesen feierlichen Ausspruch (*udānam*): „Asketen und Brahmanen hängen, sich an diese (Streitfragen). Leute die nur einen Teil sehen, streiten sich und geraten sich in die Haare.“ Damit ist in der Tat eine gültige Wegweisung für die Vermeidung vieler theologisch-philosophischer Streitfragen und eine unerschütterliche Voraussetzung für echte religiöse Toleranz gegeben: „Blick auf das Ganze!“ und zwar auf das Ganze der geschichtlichen Entwicklung wie auf das der mannigfaltigen Differenzierung des Religiösen. Diese Wegweisung hat das religiöse Denken Indiens während seiner ganzen Entwicklung beherrscht. Denn Buddha blieb nicht allein mit seiner Erkenntnis. Sie ist allen großen indischen Weisen eigen, eine zentrale Voraussetzung echter, wurzelhafter Toleranz

Die Geisteshaltung aus der heraus die buddhistische Toleranz möglich ist, wird treffend charakterisiert in einer buddhistischen Schrift, die zwar sicher spätere Elemente enthält, aber die Grundhaltung Buddhas und seiner Anhänger ohne Zweifel richtig kennzeichnet. Auf seiner Wanderung in Nordindien kommt Buddha an einen sonst unbekanntem Ort und wird von einer bestimmten Klasse von Einwohnern, den Kalamern, aufgesucht, weil sie von ihm als einem großen Lehrer gehört haben. Sie berichten, daß häufig Asketen und Brahmanen kämen, die bloß ihre eigene Glaubensansicht verkündigten und darlegten, aber die der anderen beschimpften, schmähten, schlechtmachten und ihr „die Schwingen raubten“, d. h. wohl sie zerpfückten. Die Frager sind nun in Zweifel geraten und erheben Bedenken gegen jene Prediger. Buddha lobt die Kalamer wegen dieser ihrer kritischen Haltung und gibt ihnen den Rat: „Laßt euch nicht verführen von den Berichten (anderer), noch von Überlieferung, noch von der Autorität heiliger Schriften, noch von logischen Schlüssen und bloßen Vernunftgründen, noch von Überlegung und Zustimmung zu irgendeiner Theorie, noch weil es den Anschein hat, dem (bloßen) Dasein zu taugen, noch auch,

weil ihr den Asketen respektiert. Aber wenn ihr, Kalamer, selber erkennt, daß diese Dinge nicht taugen, daß sie tadelnswert sind, daß die Einsichtigen sie verwerfen, weil sie, wenn getätigt und unternommen, zu Unheil und Leiden führen, dann verwerft sie⁴⁶.

Hier werden die Zweifelnden auf ihr eigenes Urteil verwiesen und auf das Urteil der Einsichtigen, so wie der Buddha selbst immer seine Schüler zu erziehen suchte, sich auf sich selbst zu stellen. Er blieb zwar Lehrer aber immer nur, um den Weg zu weisen, den dann jeder selbst zu gehen hatte. Aller Dogmatismus, der auch der buddhistischen Gemeinde immer drohte, ist dem echten Buddhismus fremd. Wo er auftaucht sind fremde Einflüsse am Werk.

Doch beeinträchtigt diese dogmenfeindliche Einstellung keineswegs das Festhalten an erkannten Wahrheiten, die zum Heil führen. Eben in dieser Spannung bewegt sich das lebendige Sein des buddhistischen Glaubens. Die oft gehörte Behauptung jeder Glaube müsse intolerant sein, dies gehöre zum Wesen des Glaubens, ist schon durch Buddha widerlegt.

Die Zweitrangigkeit der Lehre, so wichtig sie als Wegweisung sein mag, gegenüber dem Leben im Wesentlichen – wir würden heute sagen: gegenüber der religiösen Existenz – zeigt der Spruch eines Bhikkhu im Saṃyutta Nikāya:

„Früher hatten wir Verlangen nach den Worten der Wahrheit,
Bis wir zur Begierdelosigkeit (*virāga* eig. ‚Entlüstung‘) gelangten.
Seit wir zur Begierdelosigkeit gelangten,
Was immer wir gesehen, gehört, gedacht haben,
Nennen die Guten, die es erkannten, ein Beiseitelegen⁴⁷.“

Wer zu dieser inneren Freiheit von allem ichischen Wünschen und Wollen gelangt ist, dem sind die Mittel, die ihn dazu brachten, unwichtig geworden. Er lebt seinen Glauben und vertraut auf dessen Wirkung.

Eindrucksvoll ist auch das Gleichnis vom „Floß“ der Lehre im *Majjhima Nikāya*. Man benutzt es, um über den Strom von *Samsāra* (der Wandelwelt) ans andere Ufer (*Nirvāṇa*) zu gelangen. Wenn es seinen Zweck erfüllt hat, schleppt man es nicht mehr mit sich herum⁴⁸.

Mit diesen Einsichten verbindet sich eine Gemüthshaltung unbedingter und uneingeschränkter Liebe. Die *maitrī* (Pali *mettā*, eigentlich Freundschaft) erstreckt sich auf alle Wesen, nicht nur auf die Menschen. Sie steht an erster Stelle der sogenannten vier *appamāṇā*, der „Unermeßlichen“, zu denen noch *karuṇā* „Mitleid, Barmherzigkeit“, *muditā* „Mitfreude“ und *upekkhā* „Gelassenheit“ gehören. Man wird an die Liebesforderung Jesu erinnert und an seinen Spruch: „Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden“. Aber die

Liebe Buddhas ist kühler, wie schon der Ausdruck *maitrī* zeigt, und die *upekkhā* gehört wesentlich dazu. „Gelassenheit, Gleichmut“, eig. „das sieghaft-gelassene und beschauende Drüberstehen“. Die Fähigkeit, alle Dinge mit überlegener Ruhe zu betrachten ist eine wesentliche Voraussetzung echter religiöser Toleranz; denn nur das ermöglicht ein ruhiges, sicheres Urteil. Aber diese Tugend verbindet sich mit den drei andern zu einer unauflöselichen Einheit. Die drei ersten durchwärmen die *upekkhā*, und diese gibt jenen Nüchternheit, Klarheit und Sicherheit. Nach den buddhistischen Texten ist ein Hauptanliegen des Bhikkhu, diese „vier Unermeßlichen“ – die sozusagen nie ganz zu erfassen und zu erfüllen sind – innerlich unablässig zu „realisieren“, so daß das Gemüt ganz von ihnen erfüllt wird. Nach den Texten hat Buddha dieses Ideal erfüllt – diese Worte werden ihm in den Mund gelegt: „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Anteilnahme und Unwillen finden sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich bei mir die Waage; gegen alle bin ich gleich; das ist die Vollendung meines Gleichmuts⁴⁹“.

Aus einer solchen Grundhaltung erwächst echte Toleranz mit Notwendigkeit. Buddha forderte sie von den Sendlingen seines Glaubens, von denen ergreifende Geschichten dieser Toleranz, die sie nicht selten mit dem Tod bezahlten, erzählt werden.

Wie wirksam diese Erkenntnisse und diese Haltung im ganzen Bereich des Buddhismus wurde, zeigen alle Verzweigungen und Entwicklungsstadien dieser Religion in dem ganzen Bereich ihrer Ausdehnung. Wo sie hinkam, stiftete sie Frieden. Den Missionaren des Buddhismus gab Buddha die Weisung absoluter Duldsamkeit bis zum Tod gegenüber allen Schmähungen und Verfolgungen mit auf den Weg. Eine Gegenüberstellung der buddhistischen und der christlichen oder islamischen Mission zeigt einen Unterschied, der erschütternd ist.

Auch weit hinein in den soziopolitischen Raum, in dem fast überall in der Geschichte, vor allem in der Geschichte Vorderasiens und des Westens, Intoleranz bis zu todbringender Verfolgung auftauchte, oder gar dauernd herrschte, bestimmte der Toleranzgedanke des Buddhismus das öffentliche Leben.

Schon oft ist in diesem Zusammenhang auf das berühmte *Felsenedikt* des buddhistischen Kaisers *Aschoka* hingewiesen worden, das es verdient um seines grundsätzlichen Charakters willen die indische Magna Charta religiöser Toleranz genannt zu werden.

Aschoka, ein Angehöriger der politisch kraftvollen hinduistischen Maurya-Dynastie war im Jahre 273 v. Chr. zum Thron gelangt und hatte zunächst in schweren blutigen Kriegen das Reich erweitert und

befestigt. Erschüttert von der Furchtbarkeit dieser Kriege bekehrte er sich zum Buddhismus, wurde selbst eifriger Verfechter und Lehrer dieses Glaubens, der seine Grundsätze zum Heile aller in Edikten auf Felsen und Säulen eingrub. Er ist wohl das Vorbild für den mythischen „Weltherrscher“ *cakkavatti-rāja*, mit dem sich die Lehrrede in *Dighanikāya XXVI* beschäftigt, der sein Reich auf Recht und Moral gründen, Rechtssicherheit nach innen und Frieden nach außen schaffen, den geistigen Führern Verehrung bezeigen und ihren Rat hören, ein Beschützer der Tiere und Menschen sein soll.

Es wäre aufschlußreich für die ganze Problematik religiöser Toleranz und der buddhistischen Laienfrömmigkeit im Reiche Aschokas vor über zwei Jahrtausenden nicht nur das so oft zitierte 12. Felsenedikt (von Girnar auf der Halbinsel Kathiawar), sondern alle Felsen- und Pfeileredikte Aschokas, die dieser Fürst sozusagen als Predigten in Stein und Erz an vielen Orten seines großen Reiches anbringen ließ, zu studieren. Hier ist nur Raum für einige Beispiele.

Die sittliche Rechtfertigung seiner Toleranz formuliert Aschoka in seinem 7. Felsenedikt kurz und treffend:

„Der König *Devānāmpriya Priyadarśin* („der Götterliebe, der Liebezeigende“, so nannte sich Aschoka) wünscht, daß alle religiösen Gemeinschaften allerorten ihre Stätten haben. Denn sie alle fordern Selbstbeherrschung und Reinheit des Herzens.“ Die Fürsorge Aschokas für das religiöse Leben seines Reiches erstreckte sich auf alle religiösen Gemeinschaften, wie aus dem großen Rechenschaftsbericht auf dem 7. Pfeileredikt zu ersehen ist. Er setzte besondere Beamte ein, „Hüter des Rechts“, die für die buddhistischen Gemeinden, andre die für die Brahmanen, die *Ajīvikas*, *Niganthas* (Jaina) usw. sorgen mußten. Höhlenschriften bezeugen, daß er selbst Schenkungen auch an nichtbuddhistische Orden machte.

Die umfassendste Verlautbarung der Toleranz im Reiche Aschokas ist das bekannte XII. Felsenedikt von Girnar, das um seiner Bedeutung willen auch hier seinen Platz hat:

„Der Götterliebe, liebezeigende König ehrt alle Religionsgemeinschaften, sowohl Mönche wie Laienanhänger durch Geschenke und Ehrenerweisungen. Aber der Götterliebe legt nicht so viel Gewicht auf Geschenke und Ehrenerweisungen als darauf, daß das Wachstum des Wesentlichen gedeihe (*sāravaddhi* in *Māgadhī* heißt: Gedeihen des [Lebens]-saftes, der Quintessenz). Das Wachstum des Wesentlichen ist mannigfacher Art. Aber die Wurzel ist dies: Maß im Reden, daß man nicht bei unpassender Gelegenheit die eigene Religionsgemeinschaft herausstreicht und über die andere abfällig urteilt. Auf jeden Fall muß man

sich bei Lob und Tadel der Mäßigung befließigen. Bei passender Gelegenheit sollte man auch den andern Religionsgemeinschaften Achtung bezeugen. Wenn man so verfährt, fördert man seine eigene Religionsgemeinschaft und tut auch der andern das Richtige. Wer anders verfährt, schädigt seine eigene Religionsgemeinschaft und verletzt die andere. Wer die eigene Religionsgemeinschaft herausstreicht und über die andere abfällig urteilt und meint, damit der eigenen Gemeinschaft einen Dienst zu erweisen und ihren Glanz zu erhöhen, der schädigt damit seine eigene Gemeinschaft sehr. Nur die Eintracht allein ist gut: Man höre die Religionslehre (dhamma, eigentlich die heilige Ordnung ihres Daseins) der andern und höre sie gut. Denn das ist der Wunsch des Götterlieben, daß alle Gemeinschaften vielhörend seien (*bahusruta* kann auch heißen „in der religiösen Überlieferung gut bewandert“) und edel (rein) in ihrer Lehre. Und denjenigen, die nur ihrer eigenen Gemeinschaft ergeben sind, soll man sagen: Der Götterliebe legt nicht so viel Gewicht auf Geschenke und Ehrenerweisungen als darauf, daß das Wachstum des Wesentlichen in allen Gemeinschaften gedeihe⁵⁰.

Die Grundgedanken dieser Magna Charta der Toleranz sind klar:

1. Nicht *eine*, sondern alle religiösen Gemeinschaften ehrt und fördert der Fürst.
2. Ihre Besitzungen und ihre Stellung in der öffentlichen Meinung (Körperschaft öffentlichen Rechts?) sind für ihn nicht so wichtig, wie ihre fortschreitende Verwirklichung dessen, was ihr eigentliches inneres Wesen, der Kern dessen, was sie religiös und sittlich sind, ausmacht. Es kommt ihm darauf an, daß diese Gemeinschaften ihre Verpflichtung als aufbauende Kräfte in der Gesamtgemeinschaft erfüllen.
3. Dabei ist die Vielfalt der Arten dieser Erfüllung – je nach der Art der Gemeinschaften – anerkannt. Hier gibt es keine Normierung und Uniformierung.
4. Das Urteil über die anderen Gemeinschaften und über die eigene, vor allem das öffentliche, soll nicht von Eigenliebe und Abneigung gegen andre bestimmt werden. Wobei freilich begründete Kritik an andern nicht ausgeschlossen sein soll. Doch soll dabei immer Maß gehalten werden.
5. Positiv aber soll bezeugt werden, daß man andere Glaubensgemeinschaften achte.
6. Dieses Verhalten dient zur Förderung der eigenen Gemeinschaft, weil es allein Ausdruck echter Frömmigkeit und richtigen sittlichen Verhaltens ist, und diese nicht nur bezeugt, sondern innere Wachstumskräfte auslöst, während ein gegenteiliges Verhalten nach außen und innen Schaden anrichtet, auch in der eigenen Gemeinschaft. Intolerantes Verhalten löst verheerende Wirkungen aus, tolerantes fördernde, aufbauende. Damit ist ein strenges Gesetz sittlich-religiösen Lebens klassisch formuliert.
7. Dadurch wird eine echte, über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinausgehende Begegnung und Einigkeit im wesentlichen geschaffen.

8. Um sich so verhalten zu können und dieses Ziel zu erreichen braucht es allerdings eine Voraussetzung: Man muß den dringenden Wunsch haben, etwas hinzuzulernen, *dhamma*, d. h. das sittlich-religiöse Grundgesetz der anderen Gemeinschaften erkennen wollen, indem man diesem Gegenstand seine Aufmerksamkeit und ein offenes Ohr schenkt, man soll gut zuhören, wobei kein anderes Ziel erstrebt wird als eben das Gute, d. h. die Förderung des Wesentlichen im sittlich-religiösen Bereich überhaupt.

Daß ein Kaiserreich Jahrhunderte vor Christus sich zu solch edler Toleranz erheben konnte, ist ein Beweis für die unerhörte Macht der religiösen Einsicht und Tatkraft, die von der Gestalt Buddhas ausging. Wer immer sich mit Vertretern anderer Religionen auseinandersetzt oder über sie schreibt, sollte sich diese Grundregeln des Zusammenlebens der Religions-, und Glaubensgemeinschaften vor Augen halten. Sie dürfen in jedem apologetischen Seminar christlicher oder anderer Prägung auf eine Tafel geschrieben die Wand zieren, wie jetzt der Urtext dieser Inschrift in der religionsgeschichtlichen Sammlung im Schloß Marburg.

Der Wille zur „reinen Lehre“ ist auch in den Felsenedikten von Aschoka nicht aufgegeben. Die Ausdrücke *bahusruta* und *kallāṇāgama*, d. h. „in der Überlieferung wohl bewandert“ und „der reinen oder guten Lehre folgend“ mögen darauf hindeuten. Und im *Aṅguttara Nikāya* und sonst wird wohl unterschieden zwischen rechten und falschen Lehrern, die rechte oder falsche Lehre, Ordensregeln und Dinge, die der Vollendete gelehrt und nicht gelehrt hat, verkündigen, weil die falschen Verderben und Leiden über Geister und Menschen bringen, im Gegensatz zu den rechten, deren Verkündigungen Heil und Segen stiften⁵¹.

Auch der Buddhismus war in Sekten gespalten, die keineswegs immer Aschokas Weisungen befolgten. Die Spannung zwischen dem Willen zur Anerkennung aller religiösen Bewegungen und dem Bangen, daß das Heil der Menschen durch Irrlehren und eine falsche Lebensordnung gefährdet werden könnte, ist für den religiösen Menschen nie aufgehoben. Denn es gibt ja in der Tat auch religiöse Irrlehren. Die Grundfrage ist immer: Darf der religiöse Mensch auch von einer andern Lehre überzeugt sein, daß sie zum Heil führt? Ist er das nicht, sondern drängt sich ihm das Gegenteil auf, kann er nicht mehr die „Andersheit“ ohne Sorge ertragen. Es geht ihm ja nicht nur um sein eigenes Heil und das Heil der Glaubensgenossen, sondern um aller Heil. Aus dieser Spannung wird auch der Toleranteste nicht entlassen. Nur der Indifferente lebt nicht in ihr; deshalb ist er auch keine positive Kraft in der großen Gemeinschaft der Geistergriffenen. Diese müssen um Entscheidung immer neu ringen. Geschieht dies im Geiste jener Magna Charta der Toleranz, die Aschoka in Stein und Erz meißeln ließ, so wird der rechte Weg gefunden.

In den Jahrhunderten nach Buddha vollzieht sich im indischen Raum die Ausbildung verschiedener *hinduistischer Glaubensgemeinschaften*, die nach oft schwerem Ringen miteinander in ihren höchsten Geistern zu einer unbedingten religiösen Toleranz durchgestoßen sind. Das wird an dem Ringen der beiden religiösen Hauptbewegungen dieser Jahrhunderte, der *śivaitischen* und der *viṣṇuitischen* besonders klar. Aber auch innerhalb des *brahmanischen* Bereiches, soweit er nicht kultisch verhärtet ist, zeigt sich dieselbe Strebung⁵².

Daß zwischen den beiden Glaubensbewegungen, der śivaitischen, deren Hauptwurzel der uralte Vāyu-Rudraglaube ist⁵³ und der viṣṇuitischen in ihren beiden Zweigen, der kriṣṇaitischen und der rāmaitischen, in den Jahrhunderten zwischen der Entstehung des Buddhismus und der Aussöhnung der beiden unter dem Einfluß des Yoga und des Brahmanismus schwere Kämpfe stattfanden, geht aus dem *Mahābhārata*, besonders dem XII. Buch, *Mokṣadharmā*, „Lehre von der großen Befreiung“ deutlich hervor⁵⁴. Nach Mbh XII, 342 ff. entbrannte zwischen Rudra und Nārāyaṇa (Viṣṇu) ein furchtbarer Streit, den der Gott Brahmā schlichtet. So spricht er den zornwütigen Rudra-Śiva an: „Strecke die Waffen, o Allherr, aus Liebe für das Wohl der Welt.

Denn jenes Unvergängliche, Nichtentfaltete, Gottmächtige, Weltbauende, Allerhöchste, Wirkende, Gegensatzfreie, das auch als das Nichtwirkende bezeichnet wird, erscheint entfaltet als diese schöne Gestalt, als Nara und Nārāyaṇa (Viṣṇu).“

Aus diesem Allerhöchsten Unentfalteten (*brahman*) sind die Götter geboren, auch Brahmā selbst und auch Rudra. Er soll sich darum aussöhnen, daß Friede werde in den Welten. So geschieht es: Rudra läßt ab von dem Feuer seines Zorns und söhnt sich mit Nārāyaṇa aus. Und in der Strophe 131 spricht Hari (Viṣṇu) zu Rudra: „Wer dich kennt, kennt mich, wer dir anhängt, hängt mir an.

Zwischen uns beiden ist kein Unterschied. Mögest du nie anders denken.“ Der Text weist deutlich auf den eigentlichen Grund dieser Versöhnung: Die in der Zeit sich verschieden darstellenden Götter stammen aus jenem sich entfaltenden Urgrund alles Werdens, in dem es keine Gegensätze gibt. Dieses *Eine* Grundwesen durchdringt einigend alle Gegensätze, auch die der Götter und Glaubensbewegungen.

Ein ähnlicher Text findet sich in Kap. 343, 21 ff. Dort lehrt ein Bhagavān, „der Erhabene“, dem kein besonderer Eigenname gegeben wird, Herr des Vergangenen und Künftigen, Schöpfer aller Wesen, Heimstatt der Welt und der Lebewesen: „Rudra, der gewaltige Yogin ist identisch mit Nārāyaṇa. Wenn dieser Großherr verehrt wird, wird auch Nārāyaṇa verehrt. Er, Bhagavān ist das Selbst aller Welten und er verehrt den

Rudra als seine eigenes Selbst. Nach diesem Vorbild soll sich die Welt richten. So wandeln Rudra und Nārāyaṇa als *ein* Wesen in zwei Formen auf Erden.“ Diese Stelle steht in engem Zusammenhang mit der Nārāyaṇa- Viṣṇu-Gemeinde, zeigt also, wie die höchsten Geister dieser Gemeinde ihre unbedingte Toleranz gegenüber dem Śiva-Glauben begründeten.

Dieses Streben der Aussöhnung der verschiedenen Glaubensbewegungen geht durch die Jahrhunderte weiter, bis dann im Harivaṃśa, einem Nachtrag zu dem großen, im Grundstock viṣṇuitischen Erbauungswerk des Mittelalters, dem Bhāgavatam, die klassische Formel erscheint, die Śivaismus, Viṣṇuismus und Brahmanismus eint:

„Wahrlich wer Viṣṇu ist, der ist auch Rudra
Und wer Rudra ist, der ist der Urvater (*Pitāmahā*, der Gott *Brahmā*)
Eine Urgestalt und drei Götter, Rudra, Viṣṇu, *Pitāmahā*.“

Wir können auch noch aufzeigen, wo diese Einheitsschau ihre Wurzel und ihr Zentrum hatte: Es war die Yogabewegung innerhalb der Rudra-Śiva-Gemeinde⁵⁵. Die Yoga-Erfahrungen, in denen schließlich die Formen aller Götter in einem Letztthin-Wirklichen verschmolzen, waren ein kräftiger Anstoß zur Überwindung aller Sonderungen und Verengungen der Gottwirklichkeit. In diesen Tiefenerfahrungen, die zugleich auch tiefe theologische Einsichten reifen ließen, verschwanden die gängigen Unterschiede der Riten, Mythen und Gottesvorstellungen in dem Unausprechlich-Einen. Diese Erfahrungen nährten aus der Tiefe die religionsphilosophische Intuition, wie später im Sufismus.

Ein klassisches Beispiel und der Höhepunkt dieser Einheits- oder Gleichheitsschau ist die *Skanda-Upaniṣad*. Diese Upaniṣad gehört in den Rudra-Śiva-Yogakreis (Skanda ist ein Sohn Rudra-Śivas). Der Eine Gott, der sich in verschiedenen Gestalten offenbart, trägt dort den Namen *acyuta*, der „Unerschütterte“, ein Name, der bezeichnend ist für jene Zeit äußerer und innerer Erschütterungen in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr., in der die Upaniṣad wohl entstanden ist, der aber schon in einer alten Upaniṣad für das Letztthin-Wirkliche-Ewige gebraucht wird⁵⁶.

„Dieser ist wahrlich *mahādeva* (Großgott, Rudra-Śiva), er ist wahrhaftig *mahāhari* (der Großherrliche, Viṣṇu). Er ist wahrlich das Licht der Lichte, er ist der Lichte, der Goldene, er wahrlich ist *parameśvara* (der allerhöchste Herr“, eine Bezeichnung Śivas) er wahrlich ist *paramabrahman* (das höchste *brāhman*, das Ur-Machtgeheimnis)“. Der diese Upaniṣad Meditierende erlebt sich mit diesem eins und spricht: „Dieses *brāhman* bin ich“ und ruft in Verzückung: „Leben ist Śiva, Śiva ist Leben, ja dieser Śiva ist der Einzige (oder Ganz-Heilseiende)“. „Er,

dieser *acyuta* ist in der Gestalt Śivas Viṣṇu, in der Gestalt Viṣṇus Śiva. Das Herz Śivas ist Viṣṇu, das Herz Viṣṇus ist Śiva.“

In dieser Erkenntnis gelangt man nach der Skanda-Up. zu „Viṣṇu höchstem Ort“. Dies ist ein alter Ausdruck für höchstes Sein, höchste Erkenntnis, höchste Ruhe und höchste Seligkeit.

Man kann diese Upanishad als das abschließende Ergebnis jahrhundertelangen Ringens im Glaubenskampf betrachten. Denn mit *brāhman* ist auch die Einheit mit dem höchsten Prinzip des Brahmanismus gegeben. Dies einigende Band umschließt alle drei Sphären indischer Glaubensbewegungen und -gestaltungen. Alle diese Richtungen können darum sowohl theoretisch wie praktisch tolerant sein, weil für sie die so oder so sich gestaltenden Gottheiten letztlich doch nur Erscheinungsformen des Absoluten-Einen sind. Wie ja auch für den Mahayāna-Buddhismus, ja für den Urbuddhismus (mit den Begriffen: „das Ungeborene, Ungeschaffene“ und später *śūnyam*) „das Leere“ ein Urgrund alles Seins und höchster Gegenstand religiöser Erfahrung gegeben ist. Es mag hier auch erwähnt werden, daß in der hinduistischen Avatāra-Lehre Buddha als eine der Fleischwardungen des Urgottes Viṣṇu eingeordnet ist⁵⁷. Damit ist auch der Buddhismus in die allumfassende Toleranz der frommen indischen Weisen einbezogen.

Diese Erfahrungen und ihre religionsphilosophisch-theologischen Folgerungen werden in den Texten den *munayaḥ samadarśinaḥ* den „Gleichheit-schauenden Munis“ zugeschrieben⁵⁸. Sie haben es durch ihre auf das Ganze religiöser Erfahrungen und Erscheinungen gerichtete Haltung vermocht, die gewaltigen, so oft auch widerstreitenden Kräfte der verschiedenen Glaubensbewegungen zu einer zwar spannungsreichen, aber trotzdem symphonischen Einheit zusammen zu schauen. Diese Ganzheits- und Einheitsschau hat auch gewichtige praktische Folgerungen gehabt, bis weit hinunter in die niederen Schichten der religiösen Gemeinschaften. Diese Errungenschaft ist Indien, trotz aller Unterschiede und Gegensätze im Religiösen und der Kasten nie mehr verlorengegangen; ja sie ist so selbstverständlicher Besitz aller indischen Völker geworden, daß Verleugnung dieser theoretischen und praktischen Toleranz von allen Maßgeblichen und von der öffentlichen Meinung als schweres religiöses und sittliches Versagen angesehen und verurteilt wird.

Daß diese Verständigung und tolerante Haltung nicht einen verschwommenen Standpunkt bedeutet, sondern mit einer eigenen klaren Haltung verbunden ist, sagt eine Strophe im Mokṣadharmā. Da werden der gottgläubige Yoga und das atheistische Sāṃkhya einander gegenübergestellt. Die Gottgläubigen bezweifeln, ob man ohne Gott erlöst

werden könne. Die Sāṃkhyas aber sind überzeugt, daß derjenige, der durch strenge Innenforschung und Verneinung des Hängens an den Sinnendingen, sich zu innerer Befreiung durchringt, auch zur Erlösung gelange. Dazu sagt ein alter Weiser (Bhīṣma): „Den Standpunkt seiner Partei muß man wahren. Aber in der Verständigung liegt das Heil“⁵⁹). Also selbst da, wo Gottglaube und Atheismus zusammenstoßen wird die Toleranz als Verständigungswillen gewährt.

Diese Haltung hat besonders auch durch die *Yogabewegung* eine weite Verbreitung gefunden. Das Yogasūtra faßt verschiedene der bedeutenden Richtungen in einem Werk zusammen⁶⁰.

Auch in den großen Werken der *Rāma-Gemeinde*, besonders in dem riesigen Epos des frühen Mittelalters *Yogavāsiṣṭha* herrscht derselbe Geist. Es ist zwar viṣṇuitisch, denn Rāma war eine Inkarnation Viṣṇus. Aber trotzdem sind in ihm dem Śiva, als einer höchsten Gottheit, herrliche Hymnen gewidmet⁶¹. Es ist ein wunderbarer Geist der Liebe für alle, die dieses Werk zu einem der einflußreichsten Indiens macht. Diese Bewegung findet ihre Krönung durch den großen Dichter Tulsidās.

Das einflußstärkste religiöse Dokument Indiens, das zu allen Zeiten seit seiner Entstehung und allerorten als das heilige Buch angesehen wird, ist die *Bhagavadgītā* „Des Erhabenen Gesang“, ein Teil des großen Epos Mahābhārata. Ihre Anfänge in Kriegerkreisen gehen bis in die vedische Zeit zurück. Aber sie hat mehrere Redaktionen durchgemacht und ist schließlich, wie das Mahābhārata selbst, auch ganz in brahmanische Regie geraten. Trotzdem blieb ihr Grundcharakter unangetastet⁶².

Die *eine* höchste Gottheit dieser Schrift ist *Viṣṇu*. Er ist hier Allgott in jedem Sinn. In dem gewaltigen Visionsgedicht Kap. XI ist er alle Götter, die je gewesen sind, in ihm sind alle Welten enthalten und er durchdringt sie mit ihrem Lichten und Hohen und ihren schaurigen Abgründen, west durch alle Zeiten. Von allen ist er der Erhabenste, Mächtigste, Heiligste, Wunderbarste, Schönste. Der lichte Geist in allen Wesen, allgegenwärtig als Ewiges Selbst in allem, was ist und geschieht. Der Same aller Dinge. Seiner göttlichen Möglichkeiten ist kein Ende: „Was je an numinoser Macht vorhanden, weltstoffenergiegeladen, heilig, urgewaltig, das begreife du als einen aus meiner Urglanz-macht entstandenen Teil“. Vor Arjunas göttlich geöffnetem Auge entfalten sich so Götterwelten und alle unirdischen Gestalten in Geburt und Untergang und alle Höhen und Tiefen, alle Herrlichkeiten und Schaurigkeiten der Geschichte, die Frommen, Weisen und Heiligen, als des höchsten Gottes „Machtentfaltungen“ – des Gottes, der allen sich liebend-schaurig neigt, dem der Mensch sich liebend vereinigen darf in

bhakti. Diese Gott- und Weltanschauung ist die starke Wurzel, aus der die Toleranz der Bhagavadgītā erwachsen ist. Einige Stellen seien angeführt; sie entstammen verschiedenen Schichten und variieren entsprechend, aber sie zeigen durchgehend die Haltung echter Toleranz aus tiefen religiösen Einsichten.

Eine entscheidende Stelle ist IV, 11:

„Ich biet' mich jedem dar, wie er zu mir die Zuflucht nimmt.
Und allerorten, o Pṛthā-Sohn, folgen die Menschen meiner Spur.“

Welchem Glauben die Menschen auch anhängen mögen, sie dienen doch immer nur dem *einen* Gott, der sich ihnen so darbietet, wie sie ihn je mit ihren besonderen Anliegen und Nöten brauchen. Der Strophe voraus gehen solche, in denen die verschiedenen Menschwerdungen des Gottes *Viṣṇu* erwähnt werden, durch die er die in Rechtlosigkeit versunkene Welt immer wieder rettet.

Von diesem immer wieder sich inkarnierenden Gott erfüllt, auf ihn vertrauend, sind viele von Lustgier, Angst und Zorn befreit, durch fromme Erkenntnis mit seinem Wesen eins geworden. Was also hier betont wird, ist die Tatsache, daß auf verschiedenen Glaubenswegen letztthinige Gottgemeinschaft erlangt wird, vorausgesetzt, daß eine zentrale sittliche Erneuerung und ein frommer Sinn, der das Wesentliche ergreift, den Gläubigen bestimmt.

Eine etwas andere Haltung zeigt die verwandte, offenbar auf IV, 10 ff. bezugnehmende Stelle VII, 20 ff. Nachdem den Erkennenden, der, immerdar dem *einen* Gott *Viṣṇu* innigst verbunden, diesen verehrt, der höchste Rang und die innigste Liebe des Gottes zugesprochen ist, sagt *Kriṣṇa* als fleischgewordener *Viṣṇu*:

„Durch diese oder jene Wünsche erkenntnis-beraubt,
Nehmen sie (die Andersgläubigen) Zuflucht zu andern Göttern,
Sich fügend Obliegenheiten verschiedener Art,
So wie ihre eigene Natur sie ihnen bestimmt.
Doch wer auch immer dieser oder jener Gott-Erscheinung
Liebend hingegeben, sie gläubig zu ehren sich bemüht,
Dessen Glauben mache *ich* ihm unerschütterlich.
Wer in solchem Glauben angejocht nach deren Heilsgut strebt,
Wird sein Begehren so erfüllt bekommen,
Wahrlich von mir wird es ihm ausgeteilt.
Doch ist dies eine Frucht der Endlichkeit, die den Wenig-Weisen wird.
Denn die den Göttern opfern, gehen zu den Göttern ein,
Die aber mir sich liebend ergeben, gehen ein zu mir.“

Hier ist zwar die Toleranz insofern festgehalten als den Andersgläubigen gesagt wird, daß sie im Grunde keinem anderen dienen, als eben dem einen Gott, *Viṣṇu*, und daß er es ist der auch ihnen jedes

Heil gewährt, das sie brauchen und begehren, auch wenn sie dies nicht wissen. Doch ist dies noch nicht das Letzthinige Heil, das allein die Bhakti zu Viṣṇu bringt, nämlich die innige Vereinigung mit dem Allerhöchsten, aus der es keine Wiedergeburt mehr gibt. Aber er ist es, der allen Gläubigen das ihrer Entwicklungsstufe und ihrer Art entsprechende Heil zuteilt. Subjektiv ist es für sie das Höchste, das sie brauchen und ihnen zusteht. Objektiv gibt es jedoch höhere Stufen, die ihnen noch nicht gegeben sind. Aber sie stehen trotzdem in der Heilsfürsorge und Gemeinschaft des höchsten Gottes: Ihre „religiöse Existenz“ wird ihnen nicht abgesprochen. Diese umfassende aber zugleich stufende Toleranz entspringt einer tiefen Einsicht in die geschichtlichen Gesetze und in das Wesen der vielfältig sich differenzierenden religiösen Wirklichkeit. „Heil“ ist nicht ein Eindeutig-Faßbares, sondern immer das, was den Menschen je in seiner Art und Not zu heilem Leben aus den ewigen Tiefenkräften und damit in göttliche, urschöpferische Gemeinschaft führt. Hier kündet sich eine Erkenntnis an, die für die Begründung einer echten religiösen Toleranz von weittragender Bedeutung ist.

Diese Haltung hat ihren tiefsten Grund in der Tatsache, daß Viṣṇu hier nicht der so und so gestaltete und kultisch verehrte Gott ist – diesen würde die Bhagavadgītā auch zu den *tanū*, den „Gotterscheinungen“ der „Wenig-Einsichtigen“ rechnen, – sondern jene allumfassende ewige Gottheit, die über allen Formen steht, wie er z. B. in Bhagavadgītā X, 20 ff. und in den Viṣṇu-Upaniṣaden gekennzeichnet ist.

Eine etwas schroffere Haltung zeigt die Stelle in Bhg IX, 22 ff., wo von den verschiedenen Stufen der Erlösung die Rede ist. Man muß immer im Auge behalten, daß im Hintergrund überall der Glaube an die Wiederverkörperung steht, durch die der Mensch in Stufen aufsteigt, bis zur endgültigen Vereinigung mit dem Letzthin-Wirklichen, aus dem es keine Wiedergeburt mehr gibt. Zu diesen Stufen gehören auch die verschiedenen Götterhimmel, aus denen die Seligen zu gegebener Zeit nach dem Karma-Gesetz wieder zu Wiederverkörperungen auf die Erde hinabwandern müssen, bis zur endgültigen „großen Befreiung“. Nach der angeführten Stelle erreichen diejenigen, die Viṣṇu sich verehrend und werdend hingeben, dieses endgültige Ziel. Von den andern heißt es:

„Diejenigen aber, die anderen Gottheiten sich hingebend,
Vom Glauben erfüllt, ihnen opfern,
Opfern, o Kunti-Sohn, auch mir, wenn auch nicht nach gültigem Ritus.
Denn aller Opfer Genießer und aller Herr bin ich.
Doch jene kennen mich nicht nach meinem wahren Wesen.

Darum werden sie auch wieder (zu neuer Geburt auf Erden)
niedersinken.

Wer die Götter verehrt, geht zu den Göttern.

Zu den Ahnen geht, wer die Ahnen verehrt.

Wer die Elemente verehrt, geht zu den Elementen.

So gehen auch die, die mich verehren ein zu mir⁶³."

Die beiden Stellen in VII und IX sind ohne Zweifel später als die in IV. Sie sind wohl brahmanisch überarbeitet. Der Brahmanismus hat immer wieder versucht, die viṣṇuitische Religion in seine Grenzen einzubeziehen. So wird die unbedingte Toleranz zu einer eingeschränkten: Nur der Viṣṇugläubige, der freilich das Wesen dieses Gottes recht verstehen muß, erlangt letzthiniges Heil. Die andern gehören zwar auch dem Gott, stehen in seinem Heilswirken, aber sie sind noch auf dem Weg, so wie etwa auch in der religionswissenschaftlichen Richtung der liberalen christlichen Theologie die anderen Religionen zwar, ebenso wie hier, anerkannt werden, aber schließlich doch das Christentum der Weg zum wahren und vollen Heil ist.

Die Bhagavadgītā hat ihre endgültige Fassung in einer politisch und geistig unerhört bewegten Epoche der indischen Geschichte erhalten (etwa 200 vor bis 200 nach Chr.).

Das Reich Aschokas verfiel unter den Nachfolgern und die neue Hindu-Dynastie, der *Sungas*, seit etwa 170 v. Chr., war dem Buddhismus feindlich gesinnt. Ihr Gründer soll ihn sogar verfolgt haben⁶⁴. Doch sind die Nachrichten sehr spärlich, wie denn überhaupt gesagt werden muß, daß kaum geschichtlich gut bezeugte Beispiele aktiver religiöser Intoleranz vor dem Eindringen des Islam zu finden sind⁶⁵.

Die Herrschaft über Nordindien fiel etwa seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. Eroberern indogermanischer Herkunft zu, die von Nordwesten her eindringen, den *Saken*, auch *Indoskythen* genannt. (Möglicherweise gehörte Buddha, der *Śākya-Muni*“, „der Asket aus dem *Śākya*-stamm“ zu einem dieser Stämme, der schon in vedischer Zeit seinen Weg nach Indien gefunden hatte⁶⁶.) Durch diese zweite große Völkerwelle indogermanischer Herkunft entstand ein großes Reich in Nordindien unter der *Kushan-Dynastie*, das etwa vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. dauert. Die Indoskythen bekehrten sich zum Buddhismus und einer ihrer Fürsten, der große *Kaniška*, berief ein buddhistisches Konzil der Sarvāstivādins, der „Weitherzigen“ oder Lieberalen ein, auf dem offenbar schon der Mahāyanabuddhismus erscheint, in dem Buddha langsam zur „Urgottheit“ (*ādibuddha*) aufstieg. Auch unter dieser indo-skythischen Dynastie herrschte unbedingte Toleranz. Auf Kaniškas Münzen erscheinen neben

Buddha verschiedene Gottheiten, griechische, iranische, hinduistische. Daraus darf doch wohl geschlossen werden, daß er diese zumindest gelten ließ, jedenfalls eine Weitherzigkeit andern Glaubensformen gegenüber zeigte, die der Mahāyānabuddhismus auf Grund seiner Lehre von den vielen Avatāras des Urbuddha wohl vermochte.

Daß die großen philosophischen Bewegungen des Spätbuddhismus, die sich an die berühmten Namen *Nagārjuna*, *Aryadeva*, *Āsaṅga*, *Vasubandhu* im 3./4. Jahrhundert, n. Chr. *Dignāga* im 6. und *Dharmakīrti* im 7. Jahrhundert, die „sechs Zierden“ des philosophischen Buddhismus knüpfen, schon durch ihre Grundlehren unbedingt tolerant gerichtet waren, trotz ernstesten geistigen Ringens, braucht nicht besonders betont zu werden⁶⁷. Keine noch so energische theologische oder religionsphilosophische Auseinandersetzung vermochte bei ihnen den Grundsatz religiöser Toleranz zu gefährden.

In eben diesen Jahrhunderten scheint eine ausgesprochen *monotheistische Bewegung* ganz Nordindien erfaßt zu haben, die sich in den verschiedenen Sphären zu Lehren und Gemeinschaften kristallisierten, in denen je eine große Allgottheit im Mittelpunkt steht, Rudra-Siva, Viṣṇu, der Īvara des Yoga und der vergöttlichte Buddha.

Der Niederschlag der großen schöpferischen Epochen dieser Sphären ist in den späten Büchern des Mahābhārata, besonders im Mokṣadharma, im Yogasūtra⁶⁸ und in den Mahāyānaschriften zu finden. Die grundsätzliche Toleranz ist hier nirgends ernstlich gefährdet oder auch nur in Frage gestellt.

Gerade dies ist das für Indien Kennzeichnende, daß auch der ausgesprochene Monotheismus, wie er etwa in der Bhagavadgītā auftritt, niemals einen Ausschließlichkeitsanspruch erhebt, wie es etwa der israelitisch-jüdisch-christliche und islamische und der zarathustrische tut. Da es sich bei diesen Bewegungen immer auch um große Volksbewegungen handelt, ist diese durchgängige Toleranz um so erstaunlicher und mußte, von außerordentlichen religiösen Tiefenkräften genährt, weit in die Breite wirken. Zugleich erscheint sie als eine weitgespreitete und durch die Jahrhunderte lebendige theologische Bewegung frommer Denker, die bisher unerreicht in der Geistesgeschichte der Menschheit dasteht.

Das Erbe des indoskythischen Großreiches, deren Träger langsam in der Bevölkerung Nordindiens und deren Kultur aufgingen, übernahm das Herrscherhaus der *Guptas* (vom 4. bis 8. Jahrhundert). Es ist die *klassische Zeit der brahmanisch bestimmten indischen Literatur und Kunst*. Die größten Künstler, Dichter und Gelehrten, unter ihnen der große *Kalidāsa*, lebten und wirkten am Hofe dieser Fürsten und im

Reiche. Aber, daneben blühte noch der *Spätbuddhismus*, wie auch die *Jain-Religion*. Von irgendwelcher religiösen Intoleranz ist nirgends eine deutliche Spur. Selbst der langsam sich entwickelnde Gegensatz zwischen dem mächtig erstarkenden Hinduismus und Buddhismus scheint nur selten zu tätlichen Auseinandersetzungen zu führen, da und dort bestimmt von fanatischen Einzelfürsten oder Theologen in der Zeit der verfallenden Gupta-Dynastie.

Erst der seit etwa dem 9. Jahrhundert auch Indien beunruhigende und schließlich ganz Nordindien erobernde *Islam* brachte Intoleranz und religiöse Verfolgungen nach Indien. Die zum Islam bekehrten Mongolen gaben schließlich vom 14. Jahrhundert ab den Anstoß zur Gründung des großen indischen *Reiches der „Großmogule“* im 16. Jahrhundert durch Baber. Aber selbst in diese vom Islam bestimmte Welt wirkt die Macht religiöser Toleranz, die sich Indien durch alle Wandlungen seiner Geschichte als unveräußerliches Gut erworben hatte, besänftigend und die Sicht weitend, bis in die Spätzeit dieses Reiches, wo zuletzt ein Arungzeb ganz dem islamischen Fanatismus verfiel.

Als aber die Briten schließlich im 18./19. Jahrhundert dem Mogulreich ein Ende machten und Indien unter britische Herrschaft kam, war dieses Erbe nie mehr gefährdet.

Ein kurzer Gang durch die Jahrhunderte seit dem Verfall des Gupta-Reiches wirft helle Lichter auf die Entwicklung des Toleranzgedankens bis zur Gegenwart.

Es mag von einigem Wert sein, wenigstens noch einige Beispiele aus den bewegten, politisch so unruhigen Jahrhunderten anzuführen. Da ist das berühmte Konzil des buddhistischen Herrschers *Silāditya* vom *Jahr 634*. Er begünstigte den Buddhismus in seinem Reich. Auf dem Konzil fand zunächst ein Glaubensgespräch zwischen Brahmanen und Buddhisten statt; dann ein Gespräch zwischen den verschiedenen buddhistischen Sekten. Die Riten, die bei dem Konzil vollzogen wurden zeigen dieselbe Toleranz. Am 1. Tag wurde eine Statue Buddhas mit großer Feierlichkeit aufgestellt, am 2. Tag ein Standbild des brahmanischen Sonnengottes (identisch mit *Viṣṇu*), am 3. Tag ein solches von *Śiva*⁶⁹.

Dieses Konzil kann als Prototyp der Versuche des großen Mogulkaisers *Akbar* im 16. Jahrhundert angesehen werden (dessen Frau eine radschputische Prinzessin war, eine andere soll eine Christin gewesen sein). Er versammelte jeden Freitag in der von ihm erbauten *ibadāth dhāna* „Halle der Anbetung“ Lehrer verschiedener Religionen zu gemeinsamen Gesprächen um sich, Brahmanen, islamische Mullahs, Zoroastrier, Juden, Christen (Jesuiten) und skeptische Philosophen⁷⁰.

Im *Akbar-namah* der Lebensbeschreibung von Akbar, ist ein solches Treffen beschrieben. Im Jahre 1578 berief Akbar eine Art Religionskongreß. Er hatte kurz zuvor auf einer großen Jagdpartie ein erschütterndes Erlebnis gehabt, das seine seelisch-geistige Veranlagung kennzeichnet (Sein Parallelbild Aschoka war ja ähnlich auf einem Kriegszug innerlich erschüttert worden). Auf diesem Kongreß bestieg er das Rednerpult und leitete die Ansprachen. Er weist auf die einstigen gewaltsamen Bekehrungen zum Islam hin und spricht von einer Erleuchtung durch das Licht der Wahrheit, das die Seele erfüllt. Diese Erleuchtung bestand darin, daß allein das Gute Wesentliche in jeder Religion erfaßt wird und so der alte Streit der verschiedenen sich bekämpfenden Glaubensformen in den Frieden und in die Liebe münden. Akbar hoffte damit auch seine Herrschaft geistig zu unterbauen. Denn er war auch als Politiker groß. Darum faßte Akbar sogar die kühne Idee, die absolute Toleranz in einer neuen Staatsreligion *Dīn Illāhi* „Religion Gottes“ zu verwirklichen, die alle Religionen in sich enthalten sollte⁷¹. Daß dieser Synkretismus scheitern mußte, ergibt sich aus dem Wesen der Religion und der notwendigen Artbestimmtheit aller empirischen Glaubensformen. Aber immerhin zeigt dieses Beispiel, was in dieser Atmosphäre unbedingter religiöser Toleranz, selbst bei einem islamischen Herrscher möglich war.

In diesem Zusammenhang ist selbstverständlich auch *Kabir* zu nennen, der große volkstümliche Dichterprediger um die Wende des 15./16. Jahrhunderts, der vom Islam herkommend und stark vom Sufismus beeinflusst, versuchte, den Hinduismus im Verständnis von Rāmānanda und den Islam zu versöhnen. Es sind zwei Wege zu dem „Einen Großen“ (*mahant* [Dies ist seit alters die Benennung einer obersten Gottmacht.]). Gott nannte er *Rām*, der in Natur und in der Menschheit sich darstellt. Gott und Mensch sind aufs engste wesensverbunden, wenn auch nicht eins. Intoleranz ist hier unmöglich. Sein Einfluß auf die frühe Sikh-Religion ist sehr spürbar und seine Gedichte haben Eingang in ihr heiliges Buch gefunden.

Ein Blick auf *Südindien*, wo die *Jainas* bedeutenden Einfluß gewonnen hatten, mag zeigen, wie überall im indischen Raum derselbe Geist herrschte. Auf der Akademie in der Hauptstadt des Tamillandes *Madura* lehrten hauptsächlich *Jainas* (etwa um die Zeitenwende und später). Auch die Dynastie der *Pallavas* (4–10. Jahrhundert), an der Ostküste mit der Hauptstadt *Kantschi* (*Conjeeveram*), begünstigten den *Jainismus*. *Kantschi* war ein Brennpunkt aller geistigen Bestrebungen. In ihr gediehen alle Religionen nebeneinander. In dem budhistischen *Tamilepos Manimekhalai* wird die Titelheldin von ihrem

Großvater aufgefordert, bei den Gelehrten von Kantschi die Lehrer der Vaidikas, Śaivas, Vaiṣṇavas Ajīvikas, Nirgaṅṭhas, Sāṃkhyas, Vaiśeṣikas und Lokāyatatas (Materialisten) zu studieren und das System anzunehmen, das ihr am besten zusage. Es müssen also auf der Hochschule in Kantschi alle religiösen und philosophischen Richtlinien vertreten gewesen sein, in unbedingter Lehrfreiheit, die in der Entscheidungsfreiheit der Studierenden gipfelte. Dies war wenigstens das Ideal, das der Dichter vertrat.

Der chinesische Reisende Hiuen-Tsang, der im 7. Jahrhundert Kantschi besuchte, sah in der prächtigen Stadt die rivalisierenden Glaubensformen nebeneinander blühen⁷². Die Pallavas wendeten sich später dem Śivaismus zu. Die Glieder der Dynastie der Kolas waren fanatische Śivaiten und hier kam es zu schweren Spannungen. Aber der tolerante Grundzug des höheren Śivaismus ließ auch hier die Intoleranz nicht siegen, wie die weitere Entwicklung zeigt.

Innerhalb der philosophischen Bewegungen wirkte das *Samadarśana* die „Zusammenschau“ (vgl. oben S. 62) auch im Sinne religiöser Toleranz. Ein Philosoph des 10. Jahrhunderts, der ein systematisches Werk über die Nyāya-Philosophie, *Nyāyamañjarī*, verfaßte, ist der Meinung, daß die verschiedenen philosophischen und religiösen Standpunkte alle dasselbe Ziel haben: Sie streben nach dem „Heil“, das für alle eins ist, wie alle Flüsse in den Ozean münden, (ein Bild, das schon in der Muṇḍaka-Upaniṣad III, 2, 8 gebraucht wird)⁷³. Dahinter steht wohl der Gedanke, daß alle Systeme im Grunde nur Teilmomente des Weges zum Heil sind.

Ein aufschlußreiches Beispiel philosophischer Toleranz ist der *Prasthānabheda des Madhusūdana* (etwa 14. Jahrhundert). „Die Darlegung der Unterschiede der verschiedenen Systeme“⁷⁴. Die Einleitung zeigt einen äußerst toleranten Standpunkt. Das letzte Ziel aller Munis, der Schöpfer dieser verschiedenen Systeme, ist nach dieser Schrift, mittelbar oder unmittelbar zu dem Einen großen Gott, dem Bhagavān, hinzuleiten. So mannigfaltig die Wege sind, das höchste Ziel ist eines. Aber, so sagt der Schluß, die Vielen haben diese Endabsicht der Munis nicht erkannt; diese war nämlich auch da, wo sie etwas dem Veda Widersprechendes lehren. So verfangen sich die Vielen in Abwegen, finden da ihre Befriedigung. Aber als Ganzes genommen, ist diese Verschiedenheit ohne Fehl.

Hier scheint eine unbeschränkte Toleranz zu herrschen. Bei näherem Hinsehen wird aber doch eine Einschränkung gemacht: nur die mit dem Veda verbundenen Systeme, die *āstika* sind, d. h. die Realität eines Letztthinwirklichen anerkennen, erreichen das Ziel. Die *nāstikas*,

die eine solche (nach der Meinung des Madhusūdana) nicht anerkennen, das sind die vier Richtungen des Buddhismus, die Materialisten (Tscharvākas) und die Digambaras (Jainas) können, da sie außerhalb der Veden stehen, nicht einmal mittelbar zu dem genannten Ziel beitragen. Deussen faßt diese Haltung in den Satz: *extra vedos nulla salus*, „außerhalb der Veden ist kein Heil“.

Diese interne Toleranz endet zwar an den Grenzen einer gemeinsamen heiligen Schrift, die aber schon in sich ein äußerst vielschichtiges Gebilde ist, das eine außerordentliche Verschiedenheit der religiösen Bildungen erlaubt, die kein Dogma und keine Organisation einengt. Nur eines soll unangetastet stehen: die Anerkennung einer letztthini-gen Realität. Wenn diese geleugnet wird – oder geleugnet zu werden scheint – tritt Abgrenzung ein, weil ja dann keine Quelle des Heils mehr geglaubt wird. Es ist als eine interne („inklusive“) Toleranz von außerordentlicher Weite, die auch bei Philosophen selten ist!

In bestimmten Richtungen des mittelalterlichen *Viṣṇuismus* macht sich da und dort eine intolerantere Haltung breit⁷⁵. Die Viṣṇu-Gläubigen werden scharf gegen die Śivaiten abgegrenzt und sogar die Vertreibung von Andersgläubigen empfohlen. Ein sehr aktiver Sektengründer des 12./13. Jahrhunderts *Madhva*, ursprünglich ein Anhänger des großen Śāṅkara, der aber vom Vedantismus unbefriedigt eine streng theistisch-dualistische Richtung vertrat und damit in schweren Streit mit dessen Anhängern geriet und von ihnen verfolgt wurde, wollte sogar die Bestrafung der in den Redekämpfen Unterlegenen bis zur Hinrichtung. Er verlangte also von der staatlichen Gewalt das Aufgeben der ungebrochenen Hindutradition der Duldung aller Religionen. Es ist für diese Intoleranz bezeichnend, daß sie mit einer fanatisch theistischen Haltung verbunden ist⁷⁶.

Diese Ausbrüche religiöser Intoleranz sind jedoch nicht typisch für Indien, sondern stehen ganz vereinzelt. Sie zeigen nur, wie weit theologische Streitereien auch indische Fromme auf Irrwege leiten konnten. Daß dieses, für Indien charakteristische, Streben nach theologisch-religionsphilosophischer Systematik und die Freude an Streitgesprächen immer eine Atmosphäre der Spannungen erzeugt, in der Toleranz sich nur schwer behaupten läßt, liegt in der Natur dieser Streitgespräche.

Eine sehr weitherzige Toleranz vertritt dagegen der Sāṃkhya-Yoga-Philosoph des 16. Jahrhunderts *Vijñānabhikṣu*, in seinem *Sāṃkhya-pravacanabhāṣya*. Er ist der Meinung, daß alle philosophischen Systeme bedingt gültig seien, obwohl sie sogar über die Frage des Daseins eines Gottes verschiedene Ansichten hätten. Zur Begründung unterscheidet er zwischen essentieller und praktischer Wahrheit. Die erstere

ist die endgültige höchste; die letztere besteht in Ansichten, teilweise irrig, teilweise unvollkommen, aber doch einem praktischen Ziele dienend. Wir haben hier den interessanten Versuch, die existenziell-subjektive Gültigkeit gewisser Überzeugungen von der logisch-metaphysischen Gültigkeit zu unterscheiden, eine Unterscheidung, die für die philosophische Begründung echter religiöser Toleranz wichtig ist⁷⁷.

Man könnte hier an die Unterscheidung der *parā* und *aparā vidyā*, der niederen und höheren Wahrheit in der Muṇḍaka-Up. I, 4 erinnern: „Zwei Arten von Wissen muß man erkennen, wie die *brāhman*-Wisser lehren, die höhere und die niedere. Die niedere ist der Rīgveda, der Yaĵurveda, der Sāmaveda und der Atharvaveda usw. Aber die höhere ist die, durch die man jenes Unvergängliche erlangt, Jenes, das die Weisen rings erschauen als

„Nicht aufzeigbar, nicht ergreifbar
Ohne Verwandtschaft, ohne *varṇa* (Farbe, Kaste)
Ohne Aug' und Ohr, ohne Fuß und Hand,
Ewig hochmächtig, alldurchdringend.
Überfein, unwandelbar, als Mutterschoß der Wesen.“

Diese Unterscheidung zwischen dem Wissen um die heiligen Bücher und Riten, das den Vielen für ihre religiösen Bedürfnisse dient, und dem tieferen oder höheren Wissen, das zur Großen Befreiung führt, ist seit der Zeit der Brāhmaṇas und Upaniṣaden immer deutlicher aufgetaucht und begleitet das Ringen um theologische und praktische Toleranz durch die Jahrtausende, gibt ihr sozusagen Hilfsstellung in der theologischen und praktischen Begründung. Im Mahāyāna-Buddhismus ist die Unterscheidung von *saṃvṛtisatya* „Wahrheit oder Wirklichkeit der Verhüllung“ und *paramārtha-satya* „Wahrheit oder Wirklichkeit der höchsten Sache“ (das ist *sūnyam*, die „Leere“ als höchste Realität) wesentlich. Auch wer noch nicht zur letzten Erkenntnis durchgedrungen ist, hat Teil an der Wahrheit, wenn auch in Formen, die nur als Symbole, Einkleidungen des Letztihin-Wirklichen anzusehen sind. Es ist Nagārjuna gewesen, der diese Erkenntnis in der Madhyamikā-Kārikā treffend formulierte⁷⁸.

Der Zeitgenosse Vijñānabhikṣus, *Tulsidās*, (1532–1624) ist schon oben kurz erwähnt worden. Er ist der Dichter eines großen religiösen Epos *Rām-carit-manas* „See der Taten Rāmas“ in Hindi. Dieses Werk eines Dichters hohen, echten Stiles und edelsten religiösen und sittlichen Gehaltes ist eine Art Bibel für die über Hundert-Millionen Hindus zwischen Bengalen und Pandschab, Himalaya und Vindhyaergebirge, die diese Sprache sprechen. Farquhar nennt das Werk mit Recht „a ver-

nacular Gita“. Das Werk gehört zu der großen *nordindischen Bhakti-Bewegung*, die noch im 17. Jahrhundert bedeutende Dichterwerke und religiöse Volkslieder hervorbrachte und die durchweg vom Geist der Toleranz getragen waren, wenn auch die verschiedenen Richtungen, verschiedene Gottgestalten in den Mittelpunkt stellen⁷⁹. *Tulsidās* war ein Smārta Brahmane gewesen, der die „5 Götter“ verehrte, sich aber ganz dem Dienst des Rāma ergab. Seiner Verehrung für Śiva tat dies keinen Abbruch. Er läßt sogar den Rāma sagen: „Ohne Verehrung des Śiva kann keiner die Bhakti erwerben, die ich verlange“. Auch dem rituellen Hinduismus ist er nicht abhold. Er mag manchem zum Heile verhelfen. Besonders ausdrücklich verkündet er die gleiche Liebe Rāmas zu den Niedersten, wie zu den Höchsten seiner Verehrer. Rāma ist der gütige Vater im Himmel und alle Menschen sind Brüder, weil seine Kinder. In der Tat hat kaum ein Werk so viel Einfluß auf das Denken der nordindischen Völkerschaften ausgeübt, wie das Rām-carit-manas. Was Klopstock in seinem Messias für das Christentum versuchte, ist hier mit höchster, durch eine innige Frömmigkeit gereinigte und erhöhte Genialität gelungen⁸⁰.

Das Rām-carit-manas ist vom Geist echter religiöser Toleranz durchdrungen und hat dadurch weithin mitgewirkt, diese in der öffentlichen Meinung des Volkes zu verwurzeln. Nichts gilt als *bhakti*, die vertrauende, liebende Hingabe an den Gott, der einst als Rāma auf Erden erschien, um Heil für alle zu schaffen. Unter des Gottes Söhnen, den Menschen, die alle in ihm Brüder sind, hört auch der Religionsstreit auf:

„Oh Mensch, die vielen Riten fahren laß,
Die unrecht sind, die Dogmen und die Lehren.
Sie bringen Kummer nur und Gram und Haß;
Vertrauensvoll und liebevoll umfaß'
Einzig die Füße Rām's – spricht Tulsidas⁸¹.“

Toleranz und Kaste

Es ist an der Zeit und höchst notwendig für das Verstehen der Rolle religiöser Toleranz im Gesamtleben der indischen Völker im Lauf der Geschichte, hier einen Blick auf den seltsamen Widerspruch zu richten zwischen der *rituellen* und *sozialen Intoleranz* der hinduistischen Kastenregeln und der fast durchgängigen *religiösen Toleranz*. Die Geschichte der Toleranzbewegung in Indien ist einseitig ohne die Betrachtung des *hinduistischen Kastenwesens*.

Indien, das Land der Kaste, gibt ein Schulbeispiel für die Durchkreuzung des Toleranzstrebens durch soziopolitische Notwendigkeiten

und Institutionen. Denn die Kaste ist ein fast unentwirrbares Geflecht dieser Institutionen mit dem religiösen Leben der gesamten Hindugesellschaft. Die Verflechtung ist gegeben durch religiöse Bräuche und Riten, die mit der Kaste verbunden sind.

Die Anfänge der Kaste gehen zurück in die vedische Zeit. Ihre Wurzel ist der Unterschied der Rasse zwischen den hellhäutigen, nach Indien von Nordwesten her einbrechenden Ariern, des *ārya varṇa*, der „arischen Farbe“, und den vorarischen Bewohnern Indiens, der *tvac kṛṣṇā*, der „schwarzen Haut“, die in scharfem Gegensatz zu den drei alt-arischen Ständen: Priester, Krieger, Bauern zunächst *dāsa*, *dasyu* „Feind“ und später als vierter Stand *śūdra* „Diener“ genannt wurde. Schon in einem alten Lied des Rigveda (X, 90 = Atharvaveda IX, 6) wurden diese Unterschiede auf von der Gottheit bestimmte Wesensverschiedenheiten zurückgeführt⁸².

Diese Standes- und Rassenunterschiede erstarrten im Laufe der brahmanischen Entwicklung der indischen Gesellschaft zu „Kasten“. Und bald zeigt sich eine Hypertrophie des Kastenwesens unter Führung der Brahmanen, die ihren Primat dadurch zu sichern suchten.

Damit war der indoarischen Welt ein schwerwiegendes Problem gegeben: soziopolitische Gegebenheiten und Notwendigkeiten mit dem Streben nach Toleranz in Einklang zu bringen. Durch drei Jahrtausende erstreckt sich die Spannung zwischen diesen scheinbar unausweichlich einander entgegengesetzten Forderungen. Diese Spannung ist geradezu zum tragischen Schicksal Indiens geworden, vor das alle Großen in der Geistesgeschichte Indiens von Yājñavalkya und Buddha bis Gandhi sich gestellt sahen.

Wer je längere Zeit in Indien gelebt hat, weiß, daß das Kastensystem wie ein Bann auf dem Lande und seiner Bevölkerung liegt. Er versteht es, wenn der „Indian Social Reformer“ schreibt, daß die Kaste das große Ungeheuer sei, das man zu töten habe, und sie ein „subtiles Gift“ nennt, das die Hindugesellschaft schädigend durchdringe. Ähnlich ist Tagores Meinung, daß die Wiedergeburt der indischen Völker von der Abschaffung des Kastenwesens abhängt⁸³.

Doch ist das Problem viel zu verwickelt um eine einfache Abschaffung der Kaste unmittelbar angehen zu können. Innerhalb des Kastensystems herrscht eine außerordentliche Weitherzigkeit mit Beziehung auf religiöse Anschauungen. Doch sind die Kastenregeln streng verbindlich. Wer sie bricht, dem drohen schwere Einbußen an Freiheit und empfindliche Strafen und Verfolgungen, weil er das ganze soziale Gefüge zu gefährden scheint. Die Kasten bilden seit Jahrtausenden das unantastbare Gefüge der indischen Gesellschaft, das Rückgrat der

Gesamtgemeinschaft in ihrer vielfältigen Differenzierung. Und weil die religiöse Freiheit diese Gesamtgemeinschaft vielfältig auflockert, wurde das Kastensystem desto fester. Sonst wäre wohl nie das sozio-religiöse Gesamtgebilde „Hinduismus“ entstanden, das den indischen Völkern ihren geistigen und sozialen Zusammenhalt gab.

Wer die innere Geschichte Indiens, auch die heutige, verstehen will, muß diese Tatsache stets im Auge behalten. Zwar ist die heutige politische Repräsentation dieses Systems, die sogenannte *Mahāśabhā* „die Große Gemeinde“ mit ihrer Betonung des *dharma sanātana*, „der ewigen (unverbrüchlichen) heiligen Ordnung (*dharma* ist religiöse und rechtlich-soziale Ordnung)“ heute im öffentlichen Leben stark in den Hintergrund gedrängt, aber ihre Prinzipien wurzeln tief in den Hirnen und Herzen sehr vieler⁸⁴. Und diese sind gegenüber jedem anderen *ordo* und gegenüber jedem Bruch dieser Ordnung schlechthin intolerant.

Mit dieser Intoleranz haben sich die religiösen Toleranzbewegungen ständig auseinander zu setzen gehabt. Die Stellungnahme der führenden schöpferischen religiösen Geister zum Kastenwesen variiert von bedingter Anerkennung und schwankender Haltung bis zu völliger Verwerfung.

Die von den Brahmanen redigierten *Gesetzbücher*, die das Leben der Hindus kultisch und soziopolitisch regeln, legen auf die Kastenunterschiede, als auf das innere Strukturgefüge der hinduistischen Gesellschaft, stärksten Nachdruck und sind in dieser Beziehung unbedingt intolerant. In Manus Gesetzbuch versteigt sich die intolerante brahmanische Haltung gegenüber niederen Kasten und Atheisten bis zu der Aufforderung an den König, die Häretiker zusammen mit den Spielern aus dem Land zu verbannen. Man findet sogar Sätze wie diese: „Wenn ein *śūdra* den Veda anhört, sollen ihm die Ohren mit geschmolzenem Zinn oder Lack verstopft werden. Wenn er die heiligen Texte rezitiert, soll ihm die Zunge ausgeschnitten werden, wenn er sie im Gedächtnis behält, soll sein Körper entzwegehauen werden.“ Das ist priesterlicher Fanatismus, der mit dem des Deuteronomiums (s. o. S. 27 f. u. 94 ff.) wohl verglichen werden kann. Zur Tat ist er wohl kaum geworden⁸⁵.

Dagegen versucht die *Bhagavadgītā* eine edlere Haltung einzunehmen und vertieft zugleich das Wesen der Kasten. Sie bejaht zwar die Kaste; nach IV, 15 und XVIII, 41 ff. hat der Gott Viṣṇu die Wesensstruktur der entsprechenden Tätigkeiten der vier Kasten (Brahmānen, Kṣatriyas, Vaiśyas und *śūdras*) so verteilt, daß jedem seine besondere Funktion im Ganzen zukommt. Wer sie nicht erfüllt, gefährdet das Ganze und vergeht sich an Gottes Ordnung. Der Ausdruck *svabhāva*

„das jedem eigentümliche Wesen, Sein“ als Wurzel der Kastenunterschiede, wirft Licht auf eine sehr vertiefte Auffassung von Kaste. Sie beruht nach diesem Text (wozu noch III, 35 heranzuziehen ist), auf eingeborenen Anlagen zu bestimmten Funktionen, (*svadharma*) die für die Gesamtgemeinschaft notwendig sind. Die Verteilung dieser Anlagen ist göttliche Ordnung. (Wir würden heute von Naturgesetzen sprechen, die in der biotischen Struktur sich auswirken.)⁸⁶

Die brahmanischen Ritualbücher dagegen vertreten eher die Meinung, daß in den Kastenunterschieden sich *karman* auswirke, das Gesetz der Entsprechung für gute oder böse Taten. Diese äußerliche Auffassung wirkt sich sogar im Alltag höchst verhängnisvoll aus. Als ich einmal einen Brahmanen zur Rede stellte, weil er einen niederen Kastenmann schlecht behandelte, berief er sich auf sein „Karman“, das ihn zum Brahmanen und jenen zur niederen Kaste bestimmte. Er habe sein Recht verdient. Eine solche Haltung widerspricht dem Geist der Bhagavadgītā. Aber auch ihre Lösung des Problems mag für einfache und ursprüngliche Verhältnisse genügen, nicht aber für die differenzierten der nachvedischen Zeit. Denn die Kastenregel bindet die jeweilige Funktion in der Gemeinschaft an die Geburt in einer bestimmten Kaste. Aber die Begabung für gewisse Funktionen in der Gemeinschaft ist doch nur teilweise durch den Erbgang in einer solchen „Kaste“ bestimmt. Die Kastenregel verstößt gegen die schaffende Natur. So ist auch die Bhagavadgītā, auf die sich heute gemäßigte Befürworter der Kaste berufen, keine genügende Grundlage zur Lösung der Probleme im Bereich des indischen Kastenwesens. Dagegen kann sie wohl den Ausgangspunkt bilden für eine echte Besinnung über den urschöpferischen Zusammenhang von Berufung und Beruf in einer lebensgesetzlich geordneten Gemeinschaft, die im Religiösen zu wurzeln strebt.

Buddha, der als Kṣatriya wohl nie in das brahmanische Kastensystem einbezogen war, und für den zudem die bürgerliche Ordnung auch zu dem zu beseitigenden *dukkha* gehörte, wie das ganze Dasein überhaupt, hat denn auch alle Kastenvorurteile einfach über Bord geworfen. Ein sprechendes Zeugnis für die Stellung des Buddhismus zur Kaste findet sich in der Legendensammlung Divyāvadāna. Da verliebt sich ein Tschandālamädchen, Prakīrti, unsterblich in den Schüler Buddhas Ānanda, der sie ungeachtet ihrer niederen Kaste um einen Trunk Wasser gebeten hatte. Dieses Mädchen wird aber von Buddha, den Ānanda gegen den Liebeszauber der Mutter des Mädchens zu Hilfe ruft, zum Buddhismus bekehrt und wird Nonne.

Die arischen Kastenangehörigen sind darüber so aufgebracht, daß sie

dies dem König melden. Diesem erzählt dann Buddha die Geschichte von dem Tschandāla-Häuptling Trishaṅku, der für seinen gelehrten Sohn ein Brahmanenmädchen zur Frau wünscht, aber von ihrem Vater mit Hohn zurückgewiesen wird. In dem Zwiegespräch unterzieht Trishaṅku das Kastensystem und die brahmanische Sittenlehre einer scharfen Kritik und begründet seine These von der Unhaltbarkeit des Kastensystems. Schließlich willigt der Brahmane in die Heirat ein. Die Tochter dieses Brahmanen war aber niemand anders als jenes Tschandālamädchen Prakīrti in einer früheren Geburt und Buddha selbst war Trishaṅku. Solche Legenden gruben den Kastenvorurteilen die Wurzeln ab. In der Tat hat der Buddhismus durch etwa anderthalb Jahrtausende seinen ganzen Einfluß aufgeboten, die Institution der Kaste zu zerstören und hat dadurch auch für die heutige Zeit, in der der Buddhismus in Indien wieder als eine hervorragende indische Religion anerkannt wird (man erinnere sich an die Buddhafeiern vor einigen Jahren), ein Wesentliches zur Auflockerung der Kastenintoleranz beigetragen. Daß die tiefste Wurzel dieser Haltung die letztthilige Erfahrung innerer Befreiung ist, die allen Menschen ohne Unterschied möglich ist, braucht nur noch einmal angedeutet zu werden.

Neben dem Buddhismus war es die *Yogabewegung*, die kraft ihrer letztthiligen Erfahrungen und ihrer Theologie vom Selbst, Puruṣa, dem Menschen in allen Menschen, die Grenzen der Kasten niederriß, sowohl in den śivaitischen Gemeinschaften, die ja die ursprünglichen Träger der Yogabewegung waren, wie auch in den viṣṇuitischen, die unter den starken Einfluß der Yoga kamen⁸⁷.

In der viṣṇuitischen Religion, die weithin auch vom brahmanischen Einfluß bestimmt war, spielten und spielen allerdings die Kastenunterschiede, zusammen mit den Lehren und Riten der viṣṇuitischen Gemeinschaften eine stärkere Rolle, die häufig zu passiver – da und dort sogar zu aktiver Intoleranz führten, die im Raum der Kaste immer drohen.

Aber auch hier hat die schon genannte Bhakti-Bewegung, die seit dem frühen Mittelalter ganz Indien ergriff, stark auflockernd gewirkt. Auch in der viṣṇuitischen Gemeinde, soweit sie der Bhakti-Bewegung zugehört, ist die Glaubens- und Kultgemeinschaft der Kaste übergeordnet und zwar schon in der Bhagavadgītā. So spricht Viṣṇu-Kriṣṇa zu Arjuna IX, 31 f.:

„Die mir vertrauen, Sohn der Prithā,
Selbst wenn sie einem sündigen Schoß entspringen,
Weiber auch, Vaiśyas und Śūdras,
Auch diese gehn den höchsten Pfad (zu mir).
Wieviel mehr edle Brahmanen und die Kriegerweisen,
Die fromm sind und sich mir in Liebe ergeben.“

Man beachte, daß in dieser brahmanisch redigierten späteren Schicht der Bhagavadgītā sogar die Vaiśyas „Bauern“, die im vedischen Indien zu den anerkannten arischen Ständen gehörten, als von einer *pāpayoni*, einem „üblen Mutterschoß“, stammend, angesehen werden⁸⁸.

Aber selbst da, wo in der viṣṇuitischen Gemeinde die Kastenunterschiede bestehen bleiben, ist das Hochziel des Glaubens, die liebende Vereinigung mit Viṣṇu für alle, welcher Kaste sie auch angehören, offen. In der Sphäre höchster Heilserfahrung wird alles belanglos, was sich zwischen den Gläubigen und den Gott schieben könnte; da steht jeder Mensch kraft seines Menschseins, das im Selbst sein Zentrum hat, in der Gottunmittelbarkeit. Und diese religiöse Grundhaltung bleibt selbstverständlich nicht ohne Einfluß auf das soziopolitische Leben. Das beste Zeugnis dafür ist der große Bhakti-Reformer des 11./12. Jahrhunderts Rāmānuja.

Vor allem ist es *Rāmānanda* gewesen, der alle Kastenregeln verwarf. „Niemand frage nach eines Menschen Kaste, noch kümmerge er sich darum, mit wem er ißt“ (gerade bei der Mahlzeit ist die Kastentrennung streng; ein brahmanischer Koch aß keinen Bissen von einem Reistopf, auf den zufällig mein Schatten gefallen war). Bhakti, Gottesliebe, vertrauende Hingabe an den Gott, sei es Śiva, Viṣṇu oder der vergöttlichte Buddha, genügt zum Heil. Diese Hingabe ist jedem möglich. Damit aber fallen in der Gemeinde der Gläubigen die Kastenunterschiede: es ist Eine Gemeinde, Eine Liebe, Ein Gott⁸⁹. Diese Haltung, die bis zu den Höhepunkten dieser Bhakti-Bewegung im 17. Jahrhundert führt, ist, wie gleich zu sehen, beispielgebend auch für spätere Versuche gewesen, religiöse und soziopolitische Toleranz zu vereinigen: eine Aufgabe erster Ordnung für Indien.

Aufs Ganze gesehen waren alle Vorkämpfer der religiösen Toleranz auch solche gegen das Kastensystem und zwar aus innersten Motiven: Wenn alle den göttlichen Wesenskern *puruṣa-ātman* in sich tragen, wenn der Gott alle, die ihn mit ganzem Herzen lieben, durch seine Gnade rettet, wenn jeder durch tiefe Innenschau zur Befreiung kommt, verliert die Kaste ihre Bedeutung in der Erfahrung des „Heils“, Damit ist ihre Pfahlwurzel abgehauen und sie verdorrt. Sie ist dann höchstens noch Darstellung einer gewissen sozialen Ordnung.

In dieser Richtung versuchen die *religiös* sozialen Reformbewegungen fortzuschreiten. Hier gewann die religiöse Toleranzbewegung tiefgreifende soziopolitische Wirkung.

Das 17./18. Jahrhundert kann wohl als die Zeit eines gewissen Niedergangs des Hinduismus betrachtet werden. Die gewaltigen Reformbewegungen seit dem Mittelalter, mit vielen Neugründungen von

besonderen religiösen Gemeinschaften, hatten offenbar die Kräfte weithin erschöpft, und die Intoleranz der letzten Phase des Mogulreiches lag wie ein Bann auf dem geistigen Leben Indiens. Die Errichtung der britischen Herrschaft im 18. Jahrhundert, zunächst eine rein wirtschaftliche und dann eine politische und kulturelle Angelegenheit, brach diesen Bann durch ihr Prinzip religiöser Freiheit.

Von jetzt an strömen auch *westliche Einflüsse* religiöser und philosophischer Art in das indische Geistesleben ein, vor allem auch vom protestantischen Christentum her. Das *Christentum* war in Indien schon seit den ersten Jahrhunderten durch Nestorianer von Syrien aus verbreitet worden. Dann folgte die katholische Mission nach der Eroberung gewisser Teile Indiens durch die Portugiesen, die nicht selten mit Zwangsbekehrungen verbunden war. Seit dem Beginn der britischen Herrschaft setzte dann eine energische protestantische Missionstätigkeit ein. So wird auch das Problem der religiösen Toleranz akut. Von indischer Seite wurde gegen die Christen Toleranz geübt; von der christlichen gegenüber den Heiden nicht. Zwar gab es keine aktive religiöse Intoleranz, oder nur selten; dies verboten die politischen Verhältnisse. Aber die Missionstätigkeit war, abgesehen von einigen Anpassungsversuchen der Jesuiten, durchweg theologisch intolerant: Die Nichtchristen waren „Heiden“, einem Irrglauben verfallen. Das einzige Heil liegt in der Annahme des christlichen Glaubens. In den Anfangszeiten der protestantischen Mission waren denn auch die kühnsten Hoffnungen auf eine völlige Bekehrung Indiens zum Christentum lebendig, die sich nicht erfüllten. Die etwa 5 Millionen Christen unter den 420 Millionen Hindus und Mohammedanern sind kein großer Erfolg einer mehr als anderthalbtausendjährigen christlichen Missionstätigkeit.

Dagegen wurde der Zusammenstoß Indiens mit dem Westen, der teilweise als christlich-religiöser, teilweise als weithin positivistisch-philosophischer erschien, von größter Wirkung für das geistige Leben Indiens. Einerseits versuchten für das Fremde aufgeschlossene Inder sich die westlichen Ideen anzueignen, um sie mit ihren eigenen zu verschmelzen; andererseits erweckte die intolerante Predigt der Vertreter des Christentums, mit schweren Angriffen auf den Hinduismus, den Widerstand traditionsbewußter Vertreter des Eigenen. So begann um die Wende des 18./19. Jahrhunderts eine gewaltige neue Reformbewegung, die von *Ram Mohan Ray* (1722–1835) bis *Ramakrishnan Tagore*, *Gandhi* und *Radhakrishnan* geht, und die weithin die geistige Grundlage für die Befreiung Indiens von der britischen Herrschaft geschaffen hat⁹⁰.

Die Ziele dieser Reformbewegung waren teils religiöser, teils sozialer, teils politischer Art. Der Kampf galt der Reinigung und Begründung des alten Glaubens im Geiste der neuen Zeit, wobei die Betonung religiöser Toleranz eine hervorragende Rolle spielte, darum auch die Lockerung oder Aufhebung des Kastenwesens und die Beseitigung von Mißbräuchen, wie Witwenverbrennung, Kinderheiraten, Verbot der Witwenheiraten, damit verbunden die Hebung der Bildung und Stellung der Frau; und als politische Unterströmung in allem die nationale Erhebung mit dem Ziel der Befreiung Indiens von der Fremdherrschaft. Die Neubesinnung auf die starken Kräfte des Eigenen löste eine *geistige Gesamtbewegung* aus, die unaufhaltsam das Ganze menschlicher und geschichtlicher Existenz erfaßte.

Seit Ende des 19. Jahrhunderts tritt die *nationale Befreiungsbewegung*, die durch die Gründung des „National Congress“ (auf Anregung eines Engländers in den achtziger Jahren!) ein mächtiges Instrument gewann, immer mehr in den Vordergrund und gewinnt schließlich durch die Gandhi-Bewegung das Hochziel: Die Befreiung Indiens von der britischen Herrschaft und die Gründung eines eigenen Großstaates Hindustan⁹¹. In ihm wirken die Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts mächtig nach, soweit es sich um das innere Geschehen des indischen Reiches handelt.

Neben den religiösen und soziopolitischen Erneuerungsbewegungen geht eine solche in der *Literatur*, vornehmlich der bengalischen, und in der *Kunst*, besonders in Malerei, Tanz und dramatischer Darstellung. Der weltweit berühmte Schriftsteller Rabindranath Tagore, dessen Sippe wesentlich an den Reformbewegungen beteiligt war, gehört in diesen Zusammenhang. Auch die indologische Wissenschaft, stark unter dem Einfluß westlicher, vor allem auch deutscher Indologen, regt sich mächtig. Die neue Ausgabe des großen nationalen Epos Mahābhārata ist dafür ein beredtes Zeugnis.

Die Bewegung wurde getragen von einer Reihe menschlich und geistig hervorragender Persönlichkeiten, die zugleich auch religiöse Führer waren. Sie entstammten meistens der brahmanischen Kaste, aber nicht ausschließlich, angefangen mit dem hochgesinnten Rāja Rām Mohan Ray (1772–1835), dem Gründer des *Brahma-Samāj*, einer Reformgemeinde großer Bedeutung, der vom Sufismus beeinflußt war – wir sehen hier wieder, wie im indo-iranischen Kontaktraum die Einflüsse hin und her gehen!⁹² – bis zu dem Mystiker und Visionär Ramakrishnan Paramahansa (1834–1886), der in der Verwerfung der Kaste am weitesten ging. Um seine Mißachtung der Kastenregeln praktisch zu zeigen, tat er, der Brahmane, die Arbeit der Tchandālas,

die die Straße kehren, Aborte leeren, Tempelvorhöfe bei Nacht reinigen usw. Wenn die Bettler aller Kasten von den Tempelhütern gespeist waren, sammelte er die Überbleibsel, aß sogar davon, um sich mit diesen Unberührbaren ineinzusetzen.

Auch in der Toleranz ging er am weitesten. Er lebte eine Zeitlang mohammedanisch, um in diesen Geist einzudringen, hatte eine Jesusvision usw. So kam er zu dem Schluß, daß alle Religionen wahr seien, nur verschiedene Wege, die zum selben Ziele führen. Davon wurde besonders einer seiner Schüler *Keshab Tschandra Sen* (1838–1884) betroffen und ein reicher Mann ließ ein Bild malen, das diese universale Toleranz und den Glauben an die Wahrheit aller Religionen darstellt⁹³.

Im Brahma Samāj wirkten besonders hervorragende Männer wie Debendra Nath Tagore, Keshab Tschandra Sen, der zunächst nicht unwesentlich vom Christentum beeinflusst war, aber später sich mehr und mehr den hinduistischen Hochgestalten zuwandte. Zu diesen Männern tritt der geniale *Vivekānanda*, geb. 1862, auch ein Schüler Ramakrishnans, der auf dem allgemeinen Religionskongreß in Chicago 1893 einen tiefwirkenden Eindruck machte. Ein amerikanischer Zeitgenosse schrieb damals: „Er ist ein Redner von göttlichem Recht ... Vivekānanda ist ohne Zweifel die bedeutendste Gestalt auf dem Religionskongreß. Nachdem wir zugehört haben, fühlen wir, wie töricht es ist, Missionare nach Indien zu schicken.“ Vivekānandas Schriften sind in der Tat hervorragend durch ihre Klarheit, religiöse Ergriffenheit und Tiefe. Von da an datiert auch der starke Einfluß indischer Gedanken auf breitere Schichten religiös Suchender im Westen. In Vivekānandas Gefolge kam auch der Yoga.

Eine Reihe anderer Gemeinschaften verfolgten ähnliche Reformbestrebungen mit verschiedener Verteilung der Gewichte zugunsten des Hinduismus oder auch des Islam oder westlicher Gedanken, so der *Ārya Samāj*, gegründet von *Dayānanda*, einem *Sivaiten*, der von einer neuen Yogabewegung ergriffen war (1824–1883), der *Prārthana Samāj*, in dem Inder und Europäer zu Gebet und Meditation sich vereinigten.

Dann trat eine seltsame, sehr okkult gerichtete Frau, *Madame Blavatzki* (eine Deutschrussin) auf den Plan, und gründete die theosophische Gesellschaft, die vor allem durch Mrs. *Besant*, eine englische Pfarrfrau, die Hindu-Reformbewegung als Gegenbewegung gegen das Christentum vorwärts zu treiben suchte und um die Wende des 19. Jahrhunderts keinen geringen Einfluß in Indien hatte. Sie wirkte auch in Europa und Amerika; *Rudolf Steiner* wurde ihr Schüler trennte

sich aber von ihr und gründete seine eigene, die Anthroposophische Gesellschaft⁹⁴. Man sieht auch hier wieder in weite weltgeschichtliche Verflechtungen hinein. In Indien selbst haben aber die beiden letztgenannten Gemeinschaften dauernd keinen Boden fassen können. Hier ermannten sich mehr und mehr die alten wurzelhaften Eigenkräfte.

In der Sphäre des nationalen Erwachens ist G. K. Gokhale zu nennen, der 1903 eine flammende Rede gegen die Kastenvorurteile hielt⁹⁵.

In diesen Gesamtzusammenhang gehört auch noch die sogenannte *Ahmadiya* oder *Quadian*-Bewegung, gegründet von *Mirza Ghulam Ahmad*, einem Mohammedaner, der eine synkretistische Religion in der Sphäre des Islam gründen wollte (1838–1908), die heute sogar Weltmission zu treiben sucht⁹⁶.

Keine dieser Gemeinschaften hat große Zahlen erreicht. Aber ihr Einfluß darf schon darum nicht nach Zahlen gemessen werden, weil viele Männer und Frauen, die in ihnen wirkten, bedeutende Menschen starker Religiosität und Hingabe waren.

Den nachhaltigsten Einfluß hat ohne Zweifel *Ramakrishnan* ausgeübt. Die sogenannte „*Ramakrishna Mission*“, die sowohl schulisch, sozial und religiös auflockernd im Sinne gegenseitigen Verstehens religiöser Toleranz wirkt, hat in ganz Indien Zentren. Ihre Bedeutung im heutigen Indien wird klar, wenn man hört, daß Nehru selbst zur Einweihung eines solchen Zentrums fährt, um dort eine Rede zu halten. Diese ganze Bewegung wurzelt tief im indischen Wesen, wie es ihr Meister tat, der aber offen war für jeden andern Glauben. Es scheint nun allerdings nach mündlichen Berichten über die sogenannte *Vinoba Bhave*-Bewegung, daß die Ramakrishnan-Mission neuerdings starke restaurative Neigungen entwickelt⁹⁷, im Gegensatz zu jener.

Man muß die genannten Bewegungen in ihrem inneren Zusammenhang sehen, um ihre Bedeutung würdigen zu können. Sie sind der Wurzelgrund aller sozialen Reformen, der indischen Frauenbewegung, der nationalen Erneuerung und Befreiung, der religiösen Neubesinnung. Hier sind die Voraussetzungen für den Sieg Gandhis, der waffenlos ein Imperium zwang, sein teuerstes Gebiet freizugeben.

Die beiden Pole dieser Bewegung sind die tiefwurzelnde religiöse Toleranz und das Ringen um Meisterung des Kastenproblems. Daß dieses letztere ungeheuer schwer ist, wurde schon gesagt. Die Schwierigkeiten der Lösung durchziehen auch die ganze Reformbewegung und haben zu vielen Auseinandersetzungen und Spaltungen geführt, zwischen den gemäßigten Reformern, die den tieferen Wert des Kastensystems als soziales Grundgefüge der indischen Gesellschaft zu retten

suchten – etwa im Sinn der Bhagavadgītā (vgl. oben S. 75 ff.), und den Radikalen, welche die Kaste schlechthin als Unwert verwerfen.

Aber es möchte sein, daß gerade diese Spannung im Zusammenhang mit einer echten religiösen Toleranz zu einem starken Antrieb für die innere Weiterentwicklung Indiens wird.

Von Indien her muß ein kurzer Blick auf die Länder des fernen Ostens geworfen werden. Schon in den letzten Jahrhunderten v. Chr. begann sich bekanntlich der Buddhismus nach allen Seiten auszubreiten. Seine Missionare waren gewappnet mit einer universalen religiösen Toleranz. Dies mag mit der Grund seiner gewaltigen Ausdehnung gewesen sein. Etwa um die Zeitwende gelangte er nach China und von da in den nächsten Jahrhunderten nach Japan, wo er 552 auch offiziell in Erscheinung trat.

Im alten China hat sich aufs Ganze gesehen bis zur Zeit der Republik die religiöse Toleranz des Buddhismus nicht durchgesetzt. Dies ist verwunderlich, weil ja doch auch im Tao-Begriff ein Letzthin-Wirkliches, Ordnendes gegeben war, etwa dem *bráhman* zu vergleichen, und das chinesische Denken tief vom Polarismus bestimmt ist, in dem alle Gegensätze ihre Einheit finden.

Japan hat zwar für die eigene wurzelhafte Religion, den Shintoismus, irgendwie mit der fremden Religion, dem Buddhismus, einen Ausgleich zu schaffen vermocht, hat aber wie auch China, der Ausbreitung des Christentums zunächst Widerstand und Verfolgung entgegengesetzt, obwohl ja im Zenbuddhismus eine Strebemacht im Sinne der Toleranz hätte wirksam sein können⁹⁸. Aber der Ferne Osten ist zugleich ein Bereich höchsten *soziopolitischen Gestaltwillens*. Und dieser gerät, wie sich immer wieder zeigt, häufig in Konflikt mit religiöser Toleranz, sobald diese die soziopolitische Einheit gefährdet oder zu gefährden scheint.

Aus diesem Grunde ist auch gerade das so auf den Ausgleich entgegengesetzter Strebungen gerichtete *China* zum Schauplatz schwerer religiöser Verfolgungen nicht-konfuzianischer Religionen geworden. Der holländische Gelehrte de Groot hat deren Geschichte vorbildlich erforscht und dargestellt⁹⁹. Auch Japan blieb von religiöser Intoleranz nicht verschont. Beschränkung und Verfolgung des Christentums in Japan ist von W. Gundert in seiner Japanischen Religionsgeschichte S. 144 ff. behandelt. Auf Einzelnes hier einzugehen erübrigt sich deshalb.

Es muß weiterhin, um den Unterschied zwischen Indien und China zu kennzeichnen, bemerkt werden, daß in China auch die Philosophie sich für Intoleranz entschied. Einer der größten Philosophen *Mengtse* (Mencius)¹⁰⁰, der von 372–289 v. Chr. lebte und lehrte, machte es allen Zukünftigen zur Pflicht, die Ketzer, d. h. die von der konfuzianischen Staatslehre abweichen, zu verfolgen und die reine Lehre der großen

Weisen Yu Chenkung, Hauptverfasser des JKing, und Konfuzius aufrecht zu erhalten. Alle Lehren, Bräuche und sittlichen Gesetze, die nicht in den anerkannten Klassikern zu finden sind, muß die Regierung unterdrücken. Unter dieses Verdammungsurteil fiel nicht nur die fremde Religion des Buddhismus, sondern auch nicht selten der doch aus chinesischer Wurzel erwachsene Taoismus, sofern er mehr war als bloße Lehre der Alleinheit des *tao*. Ein Kenner dieser Geschichte, T. *Richard*, faßt sein Urteil so zusammen: „Ein Überblick über die Regierungserlasse und Berichte der Beamten durch zwei Jahrtausende zeigt eine Geschichte von beinahe unglaublichem Schrecken von Verfolgungen in denen Männer, Frauen und Kinder unschuldige und schuldige in barbarischer Weise vernichtet wurden, deren Gesamtzahl in die Millionen geht. Dabei hatte der Buddhismus selbstverständlich mehr zu leiden als der Taoismus. Dieser wurde von den Kaisern zuweilen heftig verfolgt, aber zuweilen auch gefördert“¹⁰¹.

Bei diesen Verfolgungen dürfte allerdings der *soziopolitische Faktor* die entscheidende Rolle gespielt haben, wie die Verfolgungen unter der Tang-Dynastie zeigen. Daß aber auch der sittlich-religiöse Faktor stark mitwirkte, wird durch die Verfolgungen der Ming-Dynastie bezeugt.

Seit dem 18. Jahrhundert wandte sich die Verfolgung auch immer stärker gegen die Mohammedaner und Christen und die Mandschus haben durch das ganze 19. Jahrhundert eine Reihe von Edikten gegen das durch die Mission sich ausbreitende Christentum erlassen. Erst die Revolution Sunyatsens, die nach westlich-demokratischen Prinzipien ausgerichtet war, gab Religionsfreiheit.

In Japan, das sich ebenfalls lange und entschieden gegen den Einfluß des Christentums gestellt hatte, ist die Religionsfreiheit schon im Jahre 1889 durch die japanische Verfassung, ebenfalls unter dem Druck westlicher Ideen, garantiert worden.

Abschließend ist also für die Länder des Fernen Ostens festzustellen, daß sie nicht aus eigenen Voraussetzungen und Antrieben zu einer religiösen Toleranz kamen, ja daß Intoleranz die selbstverständliche Haltung war. Keiner von Chinas großen Weisen brach, trotz tiefer religiöser und sittlicher Einsichten, zum Gedanken der Glaubensfreiheit und einer tiefgründigen religiösen Bruderschaft über alle Schranken weg durch. Im Tao Te King sind zwar die Voraussetzungen dafür gegeben, aber sie wurden weder im Denken noch in der Tat realisiert.

Der Grund für dieses Verhalten liegt in der Art jener Menschheit: Die soziopolitische Einheit und Ordnung wird so ausgesprochen als

das Entscheidende individueller und geschichtlicher Existenz angesehen, daß ihr zuliebe jede Sonderentwicklung und Differenzierung in Glaubensdingen als Störung und Gefahr dieses höchsten Gutes abgelehnt wird. Die Massenorganisation, die Hunderte und Millionen umfaßt, braucht Uniformität, die nur mit Gewalt aufrecht erhalten werden kann. Hier liegen auch die Berührungsfächen mit dem Bolschewismus.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist eindeutig. Ansätze zu religiöser Toleranz sind zunächst in allen Volksreligionen vorhanden. Im Achämenidenreich des Kyros und seiner Nachfolger wachsen diese Ansätze sich zu praktischer, weltgeschichtlich bedeutsamer Toleranz aus.

Im Verlauf der religiösen Entwicklung der geschichtstragenden Völker tritt eine deutlich sichtbare Spaltung ein: Die vorderasiatisch-semitischen Religionen entwickeln eine ausgesprochene religiöse Intoleranz. Dazu neigen auch die Völker des fernen Ostens, da deren Geschichte betont von soziopolitischen Kräften bestimmt ist, gegen die Antriebe und Bestrebungen der Toleranz schwer ankommen.

Dagegen entwickelt sich im arisch bestimmten iranischen Raum, wo offenbar der Zervanismus aus einer monistisch-mystischen Grundstimmung heraus Antriebe zur Toleranz barg, und in dem unter Kyros religiöse Toleranz sogar zu politischen Entscheidungen führte, im Sufismus eine ausgesprochen universale Toleranz, trotz der Intoleranz des damals herrschenden Islam. Daneben steht aber die Intoleranz des prophetischen Zarathustraglaubens und des priesterlichen Zoroastrianismus.

In Indien allein sehen wir durch die Jahrtausende seiner ganzen Geschichte ein ausgesprochenes Streben seiner frömmsten und höchsten Geister nach Toleranz sich durchsetzen, trotz soziopolitischer Hemmungen durch das Kastensystem. Diese Strebung hat zwar nicht im brahmanischen Rechts- und Ritualsystem aber in der öffentlichen Meinung unter der Führung hervorragender Kämpfer für die Idee bis auf Gandhi und Radhakrishnan einen eindeutigen Sieg errungen. Die Sicherung der Toleranz aller Religionen und der Gleichstellung aller Bürger vor dem Recht, in dem politischen Instrument der Verfassung Hindustans ist zwar der Form nach vom Westen bestimmt, aber geistig eindeutig eigenständig gewachsen und darum im Gemeingeist Indiens unausrottbar verwurzelt. Von diesem bestimmt wird sie auch in der soziopolitischen Sphäre radikal ernstgenommen und realisiert.

Zwar zeigen sich auch in dieser Geschichte, wie kaum anders möglich, gelegentliche Ansätze zur Intoleranz religiöser Art, besonders da, wo eine bestimmte Gottesauffassung fanatisch vertreten wird, wie etwa bei Madhva. Aber er ist wohl der einzige religiöse Führer, der auch praktische Intoleranz verlangte. Selbstverständlich gab es auch immer wieder „doktrinäre Intoleranz“, Streit um den rechten Gottesgriff usw.

unter Theologen. Diese sind in aller Welt ständig in Gefahr solcher Intoleranz, weil das Begriffssystem scharfe Unterscheidungen fordert. Sind doch selbst Philosophen im aufgeklärten Westen intolerant, wo es um Systeme geht – man denke z. B. an den Streit zwischen Existenzialismus und Idealismus – weil selbst bei ihnen die Erkenntnis nicht genügend durchgebrochen ist, daß jedes System in weltgeschichtlicher Perspektive betrachtet, immer nur ein Moment in der Wahrheitsfindung ist, stets zeit- und situationsbedingt mit Vorläufigem und Fraglichem beladen. Man würde für diese Anti-Haltung der Systeme aber nicht gern das Wort „Intoleranz“ brauchen. So sind auch die theologisch-philosophischen Kämpfe, die in Indien nicht fehlen, kaum als Beweis für „religiöse Intoleranz“ anzuführen, wenn man mit ihnen etwa die Folgerungen vergleicht, die man innerhalb der *ecclesia catholica* aus theologischen Unterschieden gezogen hat. Jeder Ansatz zu Intoleranz theologischer Art ist in Indien immer wieder aufgehoben worden durch die absolute Toleranz der religiös schöpferischen Menschen, welche die indische Religion bestimmten.

In der brahmanischen Kastenordnung lauert immer auch religiöse Intoleranz, wie gezeigt. Aber gegen diese Gefahr setzte sich doch durch alle die Jahrtausende gerade bei den frömmsten und höchsten Geistern der Toleranzgedanke durch und errang in allen schöpferischen Bewegungen dieser unübertroffen reichen und bewegten Religionsgeschichte einen unbestrittenen Sieg. Diese Tatsache macht sie weltgeschichtlich beispielhaft. *Indien steht damit einzig da im Vergleich mit jedem andern Kulturkreis der Erde.* Selbst im weithin germanisch bestimmten Westurasien und in Nordamerika setzte sich das diesem Bereich innewohnende Streben nach Toleranz gegen die Härte kirchlich-dogmatischer Intoleranz erst in einem Jahrhunderte dauernden Ringen durch, während Intoleranz im romanischen und slawischen Bereich andauerte. Hier erhebt sich notwendig die Frage nach den Ursachen dieser einmaligen Erscheinung in der Religionsgeschichte.

Zunächst ist es aber für die systematische Durchdringung nötig, kurz die *Haupttypen* der in Indien auftauchenden Toleranz zu kennzeichnen. Denn hier sind alle Möglichkeiten der Toleranz geschichtlich in Erscheinung getreten¹⁰².

Die Bewegung, die mit Mohan Ram Ray beginnt und in Ramakrishnan ihren Höhepunkt erreicht, gelangt zu einer *unbedingten und universalen Toleranz* sowohl theologisch-religionsphilosophisch wie praktisch, in der alle Religionen eingeschlossen sind. Und zwar erwächst diese Toleranz aus einer unmittelbaren Ergriffenheit durch einen bestimmten Glauben – Ramakrishnan war gläubiger Śākta – und aus

einer lebensmächtigen Begegnung mit den Vertretern aller großen Religionen, mit den verschiedenen Religionsgemeinschaften hinduistischer Herkunft, dem Buddhismus, dem Islam, dem Christentum, dem Parsismus, wozu noch das Studium der chinesischen Religion kam. Ramakrishnan war und blieb ein Śākta, der am innigsten die weibliche Seite des Gottpaares Śiva-Śakti verehrte. Aber gerade aus dieser Frömmigkeit heraus erwuchs ihm seine Toleranz. Seine Gottheit zeigt in der Geschichte sehr verschiedene Gestalt. So kann er alle Gottgestalten lieben und ehren.

Eine ähnliche Toleranz findet sich bei dem in der Tradition der śivaistisch-hinduistischen Mystik stehenden Yogin und Dichterkünder *Ramalingam* († 1874). Sein besonderes Anliegen war es, die Einheit aller Religionen den Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Er ließ sogar in Valadur im Tamilland einen „Tempel der Menschheit“ bauen als Ort, wo Menschen aller Glaubensformen ihr Göttliches verehren könnten¹⁰³.

Wenn auch kein Versuch gemacht wird, diese unbedingte und universale Toleranz religionsgeschichtlich und philosophisch-theologisch zu begründen, so ist sie doch nicht, wie Hacker meint, von westlichen Einflüssen bestimmt, sondern ist aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung und Begegnung mit andern Religionen eigenständig gewachsen. Sie wurzelt letztlich, wie gezeigt, immer in einem bestimmten Gottesbegriff, der alle theologischen Grenzen sprengt, in dem das Personale und Überpersonale das Transzendente, wie das Immanente gleichermaßen enthalten sind, und in einem religiösen Selbstverständnis, dessen Kernpunkt die Wesensverwandtschaft, ja Wesensgleichheit des menschlichen Selbstes mit dem göttlichen Urselfst ist.

Die Toleranz der *Bhagavadgītā*, wie sie in IV, 11 (vgl. oben S. 64 f.) zum Ausdruck kommt, entspricht in etwa dieser unbedingten Toleranz innerhalb der Sphäre des Viṣṇu-Glaubens.

Auch die Toleranz des *Mahāyānabuddhismus*, der wohl mit unter dem Einfluß der in Indien eindringenden indogermanischen Indoskythen oder Saken entstanden ist, kann in diese Kategorie eingereiht werden. Zu allen Zeiten und in allen Epochen gab es nach diesem Glauben Heilande, die alle von Einer göttlichen Urmacht ausgehen und die Menschen zum Heil und damit zu ihr führen¹⁰⁴.

Eine zweite Form der Toleranz, die sich besonders in den kurz behandelten Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts entwickelte, könnte man eine *universal-eklektisch-wertende* nennen: Alle Religionen sind eingeschlossen, aber immer nur mit ihrem Höchsten an Gotteserfahrung, Gottgestalten, religiös-sittlichem Selbstverständnis und Selbstverwirk-

lichung. Diese Art von Toleranz zielt zugleich auf eine eklektische Universalreligion, wie sie etwa Kaiser Akbar, aber auch führende Männer des Brahma Samāj anstrebten. Diese Art von Toleranz hat immer, bei aller Betonung des Emotionalen, einen stark intellektualistischen Zug. Ihre westliche Ausprägung hat sie in der Theosophie der Mrs. Besant gefunden.

Eine dritte Form ist die Toleranz, die sich in den Edikten des Kaisers Aschoka findet. Sie ist mit der Überzeugung verknüpft, daß in dem eigenen Glauben das Heil zu finden ist, wurzelt aber in der Erkenntnis, daß auch die andern religiösen Bewegungen alle irgendwie auf das Heil zielen und um dieser Tatsache willen geachtet und gepflegt werden sollen. Es ist eine aus der eigenen festen Glaubensposition entspringende, das Wesentliche der andern Religionen liebend erfassende praktische Toleranz mit universaler Gerichtetheit. Man könnte sie *eigengebundene universale Toleranz* nennen, die in der Wurzel auch Buddha selbst eigen war.

Eine vierte Form ist die *stufende universale Toleranz*, wie sie etwa in Bhagavadgītā 9, 22 ff. zum Ausdruck kommt. Wie die Reiche der verehrten Wesen und der religiösen Werte in Stufen angeordnet sind, die alle durch den einen großen Gott zusammengehalten werden, in dem diese Hierarchie als höchste Spitze endet, so ist auch das Heil, das die Stufen besitzen, stufenmäßig geordnet. Das Heil aber, die Große Befreiung, ist nur da, wo dieser höchste Gott in liebender und gläubiger Einung erfahren wird, wenn er auch schon heilwirkend in den andern Stufen gegenwärtig ist.

Man kann diese universal stufende Toleranz *mutatis mutandis* etwa der Toleranz gleichsetzen zu der Männer wie Tröltzsch, Otto, Heiler, auch Mensching gelangt sind, oder auch J. N. Farquhar in seinem Buch „The Crown of Hinduism“, in dem das Christentum die krönende Erfüllung aller Gottsehnsucht und Gotterfahrung ist. Alle Religionen enthalten Werte und Wahrheiten, also „Heil“. Aber *das* Heil, die höchste Erfüllung des Religiösen ist Jesus Christus. Dies ist etwa der Standpunkt der modernen Religionswissenschaft, soweit sie von christlichen Forschern betrieben wird¹⁰⁵. Auch der große Kardinal und Philosoph der vorreformatorischen Zeit, *Cusanus*¹⁰⁶, und der *Schleiermacher* der „Glaubenslehre“ mögen hier eingereicht werden. Der Schleiermacher der „Reden über die Religion“ dagegen steht eher im Kreis der unbedingten universalen Toleranz.

Eine etwas andere Form der Toleranz ist etwa die von Madhusūdanas Prasthānabheda vertretene, daß alle philosophischen und Glaubenssysteme auf ein gemeinsames Ziel gerichtet sind, indem sie je be-

stimmte Wahrheiten herausstellen, die in der einen höchsten Wahrheit konvergieren. Auch Viññānabhikṣu kann hier eingereiht werden. Sie ist betont philosophisch orientiert. Am besten nennen wir sie die Toleranz *konvergierender Gerichtetheit*. Doch ist bei Madhusūdana und andern eine Einschränkung der Universalität: Unter dessen Toleranz fallen nur solche, die *āstika* sind, d. h. die den Glauben an eine ewige Realität vertreten. Die Leugner dieser sind davon ausgeschlossen, weil sie die Heil suchende Menschheit irreführen und selbst dem Unheil verfallen sind. Hier ist die Toleranz an eine klar ausgesprochene Bedingung geknüpft, die nur innerhalb einer bestimmten Glaubenssphäre erfüllt wird. Wir nennen sie deshalb die *intern-unbedingte extern bedingte* Toleranz. Innerhalb des internen Kreises, der die gestellte Bedingung erfüllt, kann sie sehr weit sein etwa im Unterschied vom Katholizismus, dem auch eine interne, aber bedingte Toleranz eigen ist, weil er engere Grenzen zieht: In der indischen Form dieser Toleranz werden z. B. der Auffassung des Letztthin-Wirklichen keine Grenzen gezogen, es sei denn die gegen Negation (die man übrigens dem Buddhismus fälschlicherweise zuschob), so daß die Reichweite auch dieser Toleranz im Gemeinschaftsleben immer noch sehr wirksam ist.

Diese Art von intern-unbedingter, extern bedingter Toleranz ist sehr häufig in den viṣṇuitischen Gemeinschaften, während die śivaitischen eher einer universalen Toleranz zuneigen, wie ja dort auch die Kastenunterschiede kaum beachtet werden. Mit diesen Unterscheidungen sind eine Reihe möglicher Formen der Toleranz gegeben, die auch in unserem Kulturbereich immer wieder auftauchen, offenbar also *typische Formen* des Ertragens der religiösen Andersheit in der Gemeinschaft sind.

Allerdings ist eine Form dabei noch nicht aufgetaucht, die praktisch und religionswissenschaftlich-philosophisch herauszustellen die Aufgabe des Westens zu sein scheint, nämlich die *universale, geschichtskritisch-positive Toleranz*, die alle Religionen als schicksalsbedingte Gestaltwerdungen des Religiösen erkennt, die jeweils den Menschen einer Epoche oder eines Raumes die religiöse Existenz sichern, und damit das ihnen je eigene Selbstverständnis und die daraus entspringende Selbstverwirklichung, das „Heil“. Sie ist in der Bhagavadgītā VII, 20 ff. keimhaft vorhanden, aber dort nicht zu vollem Bewußtsein gelangt, weil letztlich „Heil“ im Vollsinn des Wortes nur als mystische Einung mit der Gottheit und nicht als religiöse Lebenserfüllung im jeweiligen geschichtlichen Schicksal erfaßt ist.

Diese universale geschichtskritisch-positive Toleranz ist eine neue

weltgeschichtliche Kategorie. Denn ihre kritische Funktion zwingt dazu, sowohl die Vorläufigkeit *der jeweiligen Gestaltungen* aufzuzeigen, wie ihre *positive Haltung* dazu drängt, den Versuch zu machen, das herauszustellen, was sie für den universalen Gang der Menschheitsgeschichte bedeuten, wenn wir mit umfassenden Blick die Möglichkeiten religiöser Existenz betrachten. Eine gegenwartsnahe und in die Zukunft zielende Religionswissenschaft kann an den Fragen nicht mehr vorbeigehen, was die gesamte Geschichte der Religion für den Menschen bedeutet, nicht nur als Glied einer Religions- oder Volksgemeinschaft, sondern als Glied einer geistig Gestalt werdenden Menschheit. Welche Stelle in dieser universalen Geschichte Toleranz und Intoleranz innehaben, ist nicht mehr nur eine Frage freundlicher oder unfreundlicher, verstehender oder nichtverstehender Haltung, sondern eine Kardinalfrage mitmenschlicher Beziehungen im Rahmen eines weltgeschichtlichen Werdens¹⁰⁷.

ANMERKUNGEN

EINLEITUNG

¹ W. E. Mühlmann, *Krieg und Frieden*, Mainz 1951, bes. Kap. 1 ff.

Zu *Volksreligion und Universalreligion* vgl. G. Mensching „*Volksreligion und Weltreligion*“ 1938 und „*Toleranz und Wahrheit der Religion*“ S. 18 ff. und Anmerkung S. 163 f.

Der Unterschied von *Volksreligion und Welt- oder Universalreligion* besteht bedingt zu Recht, wenn man unterscheidet zwischen *volksgebundener* und *volksfreier* Universalreligion. Zu den ersteren gehören Judentum und Islam, die im jüdischen Volk oder im semitischen Volksraum wurzeln, eine Wurzelung, die das Judentum nie verlor und die im Islam die ganze Struktur der Religion so bestimmte, daß seine Universalität gehemmt wurde. Beide Religionen sind daher keine „Universalreligionen“ geworden, so wie das Christentum und der Buddhismus. Aber auch deren „Universalität“ ist beschränkt: Der Buddhismus ist kaum über den Raum Ostasiens hinausgelangt, das Christentum kaum über den Westurasien und seiner Siedlungsgebiete, Amerika, Australien, Neuseeland usw. Die christlichen „*Missionskirchen*“ und die buddhistischen Missionsgemeinden sind im Blick auf die Gesamtmasse der Bevölkerung minimale Größen. Dies hat nicht nur geographische, sondern auch rassische Gründe, so daß sich wohl auch in Zukunft an dieser Verteilung nicht viel ändern wird. Die „*Universalreligionen*“ sind dies nur nach ihrem Anspruch, der sie zur Mission treibt, nicht als Realität. Man sollte darum besser von „*Missionierenden Religionen*“ als von „*Universalreligionen*“ sprechen.

² Vgl. dazu E. Otto, *Ägypten, der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart 1953, S. 159 ff.

DIE VÖLKER INDOGERMANISCHER HERKUNFT

³ Vgl. dazu *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ERE) IX 867 ff. und Hauer, *Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1957, S. 37 ff.

⁴ Vgl. dazu ERE II, 303 ff. und H. Roemer, *Die Babi-Behai*, Potsdam 1912.

⁵ Vgl. dazu J. G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Großen*, Berlin 1 1917, S. 510 ff.

⁶ Vgl. Eberhard Achterberg: *Gedanken über religiöse Toleranz in der Mystik, „Wirklichkeit und Wahrheit, Blätter für die Freunde der Freien Akademie“* 1953, Heft 2, S. 2 ff. und den Abschnitt über Mystik weiter unten S. 39–44.

⁷ Vgl. dazu J. W. Hauer: *Das Ringen des abendländischen Menschen um Selbstverständnis und Selbstverwirklichung, Rdbf. der „Arbeitsgemeinschaft für freie Rel. Forsch. und Philosophie“, Wirklichkeit und Wahrheit“*, Juli/Dez. 1956, S. 19 ff.

⁸ Vgl. Plato. *Nomoi* X, 910 und Mensching: *Toleranz und Wahrheit*, S. 20 und 164, Anm. 6.

⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt: K. von Schubert, *Das älteste germanische Christentum, oder der sogenannte Arianismus der Germanen* 1909. H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939, bes. S. 387 ff. W. Ensslin, *Theoderich der Große*, 2. Aufl., München 1959, bes. S. 93 f. und 27 ff. Hans Dieter

Kahl: Die völkerrechtliche Lösung der Heidenfrage bei Paulus Vladimir von Krakau (1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung, Zeitschrift für Ostforschung 1958, S. 101 ff. Die Episode mit Königin Sigrid findet sich in Thule, Diederichs Jena 1912, Bd. XIV, I, p. 268 f. Von der Steinen, Theoderich und Chlodwig, Tübingen 1933.

DIE VÖLKER VORDERASIATISCH-SEMITISCHER HERKUNFT

¹⁰ Vgl. dazu Sabatino Moscati: Geschichte und Kultur der semitischen Völker, Stuttgart 1953, S. 119 ff. und 115 ff.

¹¹ Zur eigenen Einsicht mögen hier die Originaldokumente in der Übersetzung von Martin Buber-Franz Rosenzweig Buch der Reden, S. 59 ff. und 72, ihren Platz finden:

Wenn ER dein Gott vor dir her die Stämme ausgerottet hat,
 wohin du kommst, sie zu enterben,
und du hast sie beerbt und ihr Land besetzt,
wahre dich!
du möchtest sonst ihnen nach verstrickt werden,
 nachdem sie von dir her ausgetilgt worden sind,
und möchtest umsuchen ihre Götter,
sprechend: Wie dienten diese Stämme ihren Göttern?
und: So will ich es auch machen!
Nicht sollst du es so machen IHM deinem Gott,
denn alles was IHM ein Greuel ist den er haßt haben
 sie ihren Göttern gemacht,
denn sogar ihre Söhne und ihre Töchter verbrannten
 sie im Feuer ihren Göttern!

Alle Rede, die ichselb euch gebiete, wahrst sie im Tun,
setze nichts hinzu,
streiche nichts davon!

Wenn in deinem Innern ein Kündler sich erhebt oder
 ein Traum-Verträumer
- angab er dir ein Zeichen oder einen Erweis,
und das Zeichen trat ein oder der Erweis, wovon er
 dir geredet hat -,
sprechend: Wir wollen gegenwärtig werden anderwärtigen
 Göttern - von denen du nichts weißt - und ihnen dienen,
höre nicht auf die Rede jenes Kündlers oder auf jenen
 Traum-Verträumer,
denn ER euer Gott prüft euch,
zu wissen, ob wirklich ihr IHN euren Gott mit all eurem
 Herzen, mit all eurer Seele liebt.
IHM eurem Gott seid gegenwärtig, ihn fürchtet,
seine Gebote wahrst, auf seine Stimme hört,
ihm dienest und haftet an ihm!
Jener Kündler aber oder jener Traum-Verträumer sterbe,
denn Abwendiges hat er geredet von IHM eurem Gott,

der euch aus dem Land Ägypten führte, aus dem
Dienstfrönerhaus dich abgalt,
dich abzusprengen vom Weg darin ER dein Gott dir
zu gehen gebot:
wegmerzen sollst du das Böse aus deinem Innern!

Wenn dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein
Sohn oder deine Tochter, oder das Weib deines Busens,
oder dein Genöß, der dir ist wie deine Seele,
dich lockt insgeheim,
sprechend: Wir wollen gehn und anderen Göttern dienen
– von denen du nicht wußtest, du und deine Väter,
aus den Göttern der Völker die rings um euch sind,
der dir nahen oder der dir fernen,
vom Ende der Erde bis zum Ende der Erde –,
willfare ihm nicht, höre nicht auf ihn,
nicht soll sein dein Auge schonen, nicht sollst du ihn
bedauern, nicht verhüllen,
sondern umbringen sollst du, umbringen ihn,
deine Hand sei zuerst wider ihn, ihn sterben zu lassen,
die Hand alles Volkes danach,
steinige ihn mit Blöcken, daß er sterbe,
denn er hat dich abzusprengen getraditet von IHM
deinem Gott hinweg,
der dich aus dem Land Ägypten führte, aus dem
Dienstfrönerhaus:
all Jisrael, hören sollen sies und sich fürchten,
und nicht soll mans wiederholen zu tun dieser bösen
Rede gleich in deinem Innern.

Wenn du sprechen hörst,
in einer deiner Städte, die ER dein Gott dir gibt, dort
zu siedeln,
seien Männern aus deinem Innern aufgekommen,
ruchlose Buben,
und hätten die Insaßen der Stadt abgesprengt,
sprechend: Wir wollen gehn und andern Göttern dienen, –
von denen ihr nicht wußtet,
nachsuche, nachsprühe, nachfrage gut:
und ja: getreu war, begründet der Sachbericht, getan
wird dieser Greuel in deinem Innern:
schlage, erschlage die Insaßen jener Stadt, Biß des Schwerts,
banne sie und alle die in ihr sind und ihr Vieh, Biß des Schwerts,
all ihren Plunder häufe mitten auf ihren Marktplatz
und verbrenne im Feuer die Stadt und all ihren Plunder
ganzopfergleich IHM deinem Gott,
sie bleibe ein Schutthügel ewig, nicht werde sie wieder erbaut,
nicht hafte irgendetwas vom Banngut an deiner Hand.
Damit ER aus der Flamme seines Zornes kehre und
dir Erbarmen spende,

sich dein erbarme und dich mehre wie er deinen Vätern
zuschwor:

Wenn du auf SEINE deines Gottes Stimme hörst,
all seine Gebote die ichselb heuttags dir gebiete zu wahren,
das in SEINEN deines Gottes Augen Gerade zu tun.

Das Buch *Reden*, verdeutscht von Martin Buber gemein-
sam mit Franz Rosenzweig, S. 59–62

Wenn in deinem Innern, in einem deiner Tore die ER
dein Gott dir gibt, gefunden wird Mann oder Weib,
der das in SEINEN deines Gottes Augen Böses tut, seinen
Bund zu überschreiten,
und geht hin und dient anderen Göttern und wirft sich
vor ihnen nieder,
der Sonne oder dem Mond oder aller Schar des Himmels,
worüber ich Nein geboten habe,
und es wird dir gemeldet und du hörst es,
untersuche gut:
und ja: getreu war, begründet der Sachbericht, getan
wurde dieser Greuel in Jisrael:
führe jenen Mann oder jenes Weib, die diese böse Sache
taten, an deine Tore,
den Mann oder das Weib,
und steinige sie mit Blöcken, daß die sterben.
Auf zweier Zeugen oder dreier Zeugen Mund sterbe
der sterben muß,
nicht soll er auf eines einzigen Zeugen Mund sterben.
Die Hand der Zeugen sei zuerst wider ihn, ihn sterben
zu lassen, die Hand alles Volkes danach.
Wegmerzen sollst du das Böse aus deinem Innern.

Das Buch *Reden*, verdeutscht von Martin Buber gemein-
sam mit Franz Rosenzweig, S. 72

¹² Vgl. Numen, *International Review for the History of Religions*, Vol II (1955) Fasc 3, S. 177 ff.

¹³ Vgl. dazu Gershom G. Scholem, *Major Trends of Jewish Mysticism*, New York 1946 und Martin Buber, *Die Legende des Baal*, Schem 1922; derselbe *Die chassidische Botschaft*, 1952, und *Einheit und Zusammenarbeit der Religionen*, Charles Lehmann, *Das Judentum und die Einheit der Religionen*, Sonderdruck der Zeitschrift *Gemeinschaft und Politik* Nr. 12, 1957, S. 39 ff.

¹⁴ Zu Jesus vgl. Hauer: „Wirklichkeit und Wahrheit“, *Rdbfe*, Juni 1957, S. 30 ff. und Mensching a.a.O., S. 27 ff.

¹⁵ Vgl. dazu Hauer: *Ein arischer Christus?*, Karlsruhe/Leipzig 1959.

¹⁶ Vgl. dazu „Wirklichkeit und Wahrheit“ *Rdbfe*, Juni 1957, S. 49 ff. (Paulus), und 1. Kor. 15, 9; Phil. 3, 6; Gal. 1, 14. Vgl. auch Mensching a.a.O., S. 38 f.

¹⁷ Vgl. dazu Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 3. Auflage, Leipzig 1913, Bd. I, S. 58 ff. und 260 ff.

¹⁸ Die persischen Könige empfangen bei der Salbung von Ahura Mazda das *Chvarenah* „den göttlichen Machtglanz“, waren also auch „Gesalbte Gottes“, wie der jüdische Herrscher und der „Messias“ hebr. *māschīach*, griech. *Christos*.

¹⁹ Vgl. dazu Richard Hartmann, *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, S. 100 ff. und ERE IX, 765 ff.; der Artikel T. W. Arnolds S. 742-769 ist eine umfassende Studie über religiöse Verfolgungen des Islam mit viel sehr wenig bekanntem Material. Vgl. dazu auch Mensching, S. 29 ff. und 166 f.

²⁰ Vgl. T. W. Arnold in ERE XII, p. 365 ff.

DIE SOGENANNT E ISLAMISCHE MYSTIK

²¹ *Ibn ben 'Arabī*, der große spanisch-arabische Mystiker, der 1240 in Mesopotanien starb, soll von einem indischen Yogi betreut, ein indisches Werk bearbeitet haben; *Albirūnī*, der große persische Reisende des 10./11. Jahrhunderts, übersetzt Yoga- und *Sāṃkhyaschriften* ins Arabische und den *Bistāmī* († 875) führte ein „Sindī“, also ein Inder in die „Einheitslehre“ *tauḥīd* ein. So mag auch schon der große Mystiker *Al-Hallādsch* der 922 in Bagdad um seines mystischen Glaubens willen gekreuzigt wurde, von Indien her beeinflusst sein.

Vgl. dazu M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg 1927, I, 3 ff. und J. W. Hauer, *Yoga*, 268 ff.; Emil Brogelmann, *die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker*, Hannover 1922, S. 21 und Hartmann a.a.O. 118 ff.

²² Vgl. Josef Schacht, *Rlg. Lesebuch*, Bertholet 16, *Der Islam*, S. 99 ff.

²³ Vgl. Chr. H. Rempis, *Omar Chajjam und seine Vierzeiler*, Tübingen 1938, S. 100 ff.

²⁴ Zur islamischen Mystik vgl. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914 und Louis Massignon: *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1922; die Texte in Bertholets *Rel. Gesch. Lesebuch* 16, Tübingen 1933, *Der Islam* von Joseph Schacht, S. 87-147; ferner J. P. Brown und H. R. Rose, *The Derwishes*, Oxford 1927, S. 265 ff.; 359-387; Ignaz Goldziher, *Vorl. über den Islam*, 2. Auflage, Heidelberg 1925, 168 ff. und 304 ff.; Joseph Hell, *die Religion des Islam Von Mohammed bis Ghazali*, Jena 1915; G. Mensching, *Toleranz*, 68 ff.; H. Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker*, München-Basel 1958, 97 ff.; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IX, 365 ff. und XII, 10 ff. Dort S. 17 auch ausgiebige Literaturangaben.

²⁵ Vgl. Helmut Ritter, *Al Ghasali, Das Elixir der Glückseligkeit (Religiöse Stimmen der Völker)* Jena 1923.

²⁶ Vergl. G. Rosenkranz, *Die Bahai 1949* und ERE II, 299 ff und 305.

²⁷ Vgl. noch J. E. Esslemont, *Baha Ullah und das verheißene Zeitalter*, Stuttgart 1927. Ebenso Ruth White, 1930 *The Bahai Religion and its Enemy the Bahai Organisation*, Rutland Vermont, 1929.

²⁸ Vgl. Anm. 6 und Mensching a.a.O. S. 64 ff. Freilich gibt es Ausnahmen, besonders im christlichen Bereich. Bernhard v. Clairvaux z. B. war durchaus nicht tolerant. Seine Mystik war eine betonte Christenmystik, die keinen anderen Glauben duldete.

²⁹ Vergleiche W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte* Tokio 1935, S. 102 ff. und J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 1903/04 und Mensching a. a. O. S. 43 ff.

INDIEN

N.B.: Zur Aussprache der Sanskrit- und Paliwörter: Strich über einem Vokal bedeutet Länge; c = tsch; j = dsch; ś = sch; ṣ = sch mit zurückgerollter Zunge; ṇ = n mit Zunge am Gaumendach; ṅ = ng; ṅi = ngja; bh = b-h; ṛ = rri; Y = j.

³⁰ Vgl. dazu den kenntnisreichen Aufsatz von Paul Hacker, Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, Saeculum VIII (1957), S. 167 ff. und meine Stellungnahme dazu am Schluß der Anmerkungen.

³¹ Vgl. Hauer, Yoga, S. 53 ff., 109; vgl. auch Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 103 ff.

³² Die Sanskritausdrücke dafür sind *pratyañc* und *parañc*.

³³ Vgl. Deussen a.a.O. 118.

³⁴ Vgl. zur Frage der Strömungen der indoarischen Religion in vedischer Zeit: Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, Band I, 102 ff., 118 ff.; vgl. die ganze Übersetzung und Erklärung dieses Hymnus in Hauer: Urkunden und Gestalten der germanisch-deutschen Glaubensgeschichte, Stuttgart 1939 ff. S. 197 ff. und Deussen a.a.O. S. 119 ff.

³⁵ Vgl. auch Hauer, Yoga, S. 64 ff.

³⁶ Vgl. Hauer, Yoga, S. 137.

³⁷ Vgl. zu dieser ganzen Entwicklung Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, I, S. 27-69; 70-92; 114-173; 193 ff. ders., Yoga, bes. S. 48 ff., 64 ff. und 95-164.

³⁸ Brhadāranyaka-Upaniṣad 2, 4 ff.

³⁹ Vgl. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, S. 122 ff.; 92 ff.

⁴⁰ Vgl. dazu H. v. Glasenapp, Der Buddhismus, Berlin-Zürich 1936, S. 114 ff.

⁴¹ Vgl. dazu J. W. Hauer, Yoga, S. 170 ff., bes. 175 ff.

⁴² Vgl. dazu Hauer, Yoga 137; 207 und ERE I, 93 ff.

⁴³ Vgl. H. v. Glasenapp, a.a.O., S. 115 ff.

⁴⁴ Vgl. H. Oldenberg, Reden des Buddha, München 1922, S. 133 ff. und K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas, Die Bruchstücke, S. 260 ff. und 274 ff.; auch Mensching S. 23 und 160, wo aber Anm. 14 irrtümlich Udāna VI, 4 angegeben ist. Die Strophen bei Oldenberg S. 134 f. sind alle aus Sutta Nipāta 796 f.

⁴⁵ Vgl. dazu H. Oldenberg, a.a.O. S. 126 ff. und Udāna VI, 5 Übersetzung von K. Seidenstücker, München 1920, S. 73-82.

⁴⁶ Aṅguttara-Nikāya III, 7, S. 65 Vgl. Mensching a.a.O., S. 25 (wo 888, 65 zu korrigieren ist in XXX, 65) und die Übersetzungen des Aṅguttara N. K. von F. L. Woodward (Pali Text Society, Translation Series N. 22), London 1932, Vol. I p. 171 ff. und Nyanatiloka, Die Reden des Buddha aus dem Aṅguttara-Nikaya, 2. Aufl., München-Neubiberg 1923.

⁴⁷ Samy. Nik. I, 202, 10, Übersetzung W. Geiger, Bd. I, S. 317, München-Neubiberg 1930.

⁴⁸ Vgl. H. v. Glasenapp, Gedanken von Buddha, Berlin-Zürich 1942, S. 9.

⁴⁹ Vgl. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 3. Auflage, Leipzig, Teubner, 1921, S. 77.

⁵⁰ Die Māgadhī-Texte sind herausgegeben und übersetzt von E. Hultzsch, Inscriptions of Asoka, Oxford 1925. Das XII. Felsenedikt übersetzt von Pischel a.a.O. S. 79 und von Winternitz, Religionsgesch. Lesebuch 22, Der ältere Buddhismus, S. 149; dort noch weitere. Auch für Nichtindologen gut zugänglich

sind sämtliche Inschriften durch die saubere Arbeit von Wolfgang Schumacher, *Die Edikte des Kaisers Aschoka, Vom Wachstum der inneren Werte*, aus dem Prakrit übersetzt und eingeleitet, Konstanz (Carl Weller Verlag) 1943. Vgl. auch Schumacher a.a.O., S. 26 und H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin 1935, S. 96.

⁵¹ Nyanatiloka, *Die Reden des Buddha aus dem Āṅguttara Nikāya* 2. Auflage, München 1923, I, § 9, 16, S. 17.

⁵² Vgl. Hauer, *Yoga*, S. 142-161 und 186-220.

⁵³ Vgl. Hauer, a.a.O., S. 32-91 und Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 3, 32 ff.

⁵⁴ Vgl. Hauer a.a.O. 195 ff. und Deussen-Strauss, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam*, 2. Auflage, Leipzig 1922, S. 783 ff.

⁵⁵ Vgl. Hauer a.a.O., S. 106 ff.

⁵⁶ Vgl. Hauer a.a.O., S. 164 ff.

⁵⁷ Vgl. dazu H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922, S. 119 ff.

⁵⁸ Hauer, *Yoga*, S. 206 ff.

⁵⁹ Vgl. Deussen-Strauss a.a.O. S. 593.

⁶⁰ Vgl. Hauer a.a.O., S. 221 ff.

⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 212 ff.

⁶² Vgl. R. Garbe, *Die Bhagavadgītā*, 2. Auflage, Leipzig 1921 und Hauer, *Yoga*, S. 187 ff.

⁶³ Vgl. dazu auch Mensching a.a.O., S. 65 ff. Die Übersetzung dieser Stellen verlangt eine genaue philologische Wiedergabe, wenn sie als Grundlage einer Untersuchung über das Wesen der Toleranz in der Bhg gelten soll. Auch die meist ausgezeichnete Übersetzung Garbes hat nicht immer das Richtige getroffen. Die mehr poetischen Übersetzungen von Schröder und Springmann (diese eine hervorragende Leistung) sind für eine allgemeine Einführung in den Geist der Bhg sehr gut, aber für eine stichhaltige Interpretation des Einzelnen nicht geeignet.

⁶⁴ Vgl. Hörnle - Stark, *History of India*, Cuttack 1905, S. 38 ff.

⁶⁵ Vgl. ERE IX, 763a.

⁶⁶ Vgl. H. v. Glasenapp, *Der Buddhismus*, S. 58 ff., 77 ff. und Fritz Schachermayr, *Indogermanen und Orient*, Stuttgart 1944, S. 128 ff., 264 f., 352 ff., 362 ff. Smith-Edwardes, *The Early History of India* 1924, S. 154 ff. W. Wilson Hunter, *A brief History of the Indian Peoples* 23. Auflage, Oxford 1903 S. 90 ff., Hans F. K. Günther, *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens*, München 1934, 63 ff. und 155 ff.; Farquhar, *An Outline of the religious literature of India*, Oxford 1920 (zitiert Farquhar, *Outline*), S. 78 ff.

⁶⁷ Vgl. H. v. Glasenapp a.a.O. S. 76 f.

⁶⁸ Vgl. Hauer, *Yoga*, S. 221 ff.

⁶⁹ Vgl. Hunter a.a.O. S. 81.

⁷⁰ A.a.O., S. 137, und V.A. Smith, *Akbar, und Colonel Malleon, Akbar, (Rulers of India Series II). Ein dichterisches Bild Akbars gibt Hans Much, Akbar der Schatten Gottes auf Erden*, S. 115 ff.

⁷¹ Vgl. ERE I, 269 ff. und Farquhar, *Outline*, 291.

⁷² Vgl. dazu H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin 1925, S. 58 f.

⁷³ Vgl. Hacker a.a.O., S. 179 und Farquhar, *Outline*, S. 370.

⁷⁴ Vgl. auch Farquhar, *Outline* 290 ff.; Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 1, S. 44 ff.

⁷⁵ Vgl. dazu Hacker a.a.O., S. 173 f.

⁷⁶ Vgl. Farquhar, Outline, S. 236. F. sagt, daß von den Mādhavas auch Śiva verehrt wurde. Es muß also eine Erweichung der einstigen intoleranten Haltung eingetreten sein. Vgl. auch noch ERE VIII, 232 ff. und R. G. Bhandarkar, Vaishnavism und Shaivism, Straßburg 1913, S. 57 ff.

⁷⁷ Vgl. Farquhar, Outline, S. 288 ff. und 290 und Hauer, „Toleranz eine Grundforderung geschichtlicher Existenz“ 73 ff.

⁷⁸ Vgl. auch G. Mensching a.a.O., S. 26 und H. v. Glasenapp, Weisheit des Buddha, 1946, S. 180.

⁷⁹ Vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur III. Band, Leipzig 1920, S. 591 f.; Farquhar, Outline 329, 381; ERE XII, 469 – 473 und H. v. Glasenapp, Indische Geisteswelt, Baden-Baden 1959, S. 229 ff.

⁸⁰ Auszüge ins Deutsche übersetzt von Otto Schrader, Religionsgeschichtliches Lesebuch Bertholet 14, Der Hinduismus, Tübingen 1930 S. 75 ff. und in Lehmanns Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1912, S. 251–353; Übersetzungen bei M. Winternitz, S. 591 ff.

⁸¹ Vgl. H. v. Glasenapp, Indische Geisteswelt, S. 232.

TOLERANZ UND KASTE

⁸² Vgl. dazu H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 113 f. und Hauer, Yoga, S. 76 ff.

⁸³ Vgl. Farquhar, Modern Religious Movements, New York 1915, S. 309.

⁸⁴ Vgl. Farquhar, a.a.O., S. 308 ff. Vgl. zu Kaste auch Mensching a.a.O. S. 61 ff.

⁸⁵ Vgl. Winternitz, Geschichte der ind. Lit. I, 36.

⁸⁶ Vgl. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, Bd. I, S. 160 ff.

⁸⁷ Vgl. M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., Bd. II, S. 223 f. und Hauer, Yoga, S. 370 ff., bes. 381 f., und 142 ff. und 209 ff.

⁸⁸ Es ist aber möglich, daß hier statt *vaiśya* „Bauer“ *veśyā* „Dirne“ zu lesen ist.

⁸⁹ Vgl. Farquhar, Outline, 220 ff. und 323 ff.; vgl. auch Hacker a.a.O. S. 173.

⁹⁰ Die Geschichte dieser Reformbewegungen ist in dem sehr gut orientierten aber von rein christlicher Sicht bestimmten Werk von J. N. Farquhar dargestellt: Modern Religious movements in India, New York 1915.

⁹¹ Vgl. dazu Hauer, Indiens Kampf um das Reich, Stuttgart 1932 und K. A. Bhatta, Indien im Britischen Reich, Berlin 1942; Ludwig Alsdorf: Vorderindien, Braunschweig 1955.

⁹² Vgl. Farquhar, a.a.O. 29 ff.

⁹³ Vgl. Farquhar a.a.O. S. 198. Dort ist auch eine Wiedergabe dieses Bildes.

⁹⁴ Vgl. Hauer, Werden und Wesen der Anthroposophie, Stuttgart. 1923.

⁹⁵ Vgl. Farquhar Modern Rel. Mov. 370 ff.

⁹⁶ Vgl. Farquhar a.a.O. 137 ff.

⁹⁷ Dieses Urteil stammt von einem Angehörigen der Bewegung. Vgl. zur Bewegung Alsdorf a.a.O. S. 162.

DER FERNE OSTEN – CHINA – JAPAN

⁹⁸ Vgl. Wilh. Gundert, Japanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1933, S. 27 bis 109; H. v. Glasenapp, Der Buddhismus, S. 197–296 und ders., Die fünf großen

Religionen, Düsseldorf-Köln 1958, S. 143 ff.; Mensching a.a.O. S. 57 ff. und ERE XI, 315 ff.

⁹⁹ J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* 2 vols. Amsterdam 1905/1904.

¹⁰⁰ Vgl. James Legge, *The Chinese Classics Vol. II, The Works of Mencius*.

¹⁰¹ ERE XI, 315.

SCHLUSSBETRACHTUNG

¹⁰² Vgl. dazu Hacker a. a. O., S. 173 ff.

¹⁰³ Vgl. G. Mensching in einem Bericht über den Religionskongreß in Tokio, August 1958, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Band IX (1959) S. 1 ff.

¹⁰⁴ Vgl. oben S. 66 ff. und H. V. Glasenapp, *Der Buddhismus*, S. 58 ff., 76 ff., 85 ff.

¹⁰⁵ Vgl. Heiler, *Einheit und Zusammenarbeit der Religionen*; in *Zeitschrift Gemeinschaft und Politik* N. 12 (1957) Sonderdruck S. 1 ff.

¹⁰⁶ Vgl. H. Grabert: *Religiöse Verständigung, Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto und J. W. Hauer*, Leipzig 1952. Vgl. dazu O. Köhler, *Versuch, Kategorien der Weltgesch. zu bestimmen*, Saec. 1958, S. 446 ff.

¹⁰⁷ Anmerkung zu dem Aufsatz Paul Hacker in *Saeculum VIII* (1957) S. 167:

Der kenntnisreiche Artikel von Paul Hacker, der die etwas optimistische, weil auf ungenügender Sachkenntnis beruhende Ansicht über die religiöse Toleranz in Indien korrigiert, ist dankbar zu begrüßen. Aber diese Anerkennung kann nicht ohne Kritik ausgesprochen werden. Der Artikel ist nicht ohne Tendenz. Dies zeigt der sehr unklare Schlußsatz: „Wenn aus den vorstehenden Betrachtungen, die nicht erschöpfend sein können, eine Folgerung gezogen werden kann, so ist es zunächst die negative, daß es unmöglich ist, den historischen Hinduismus im ganzen tolerant oder intolerant zu nennen. Wichtig für die Erkenntnis des Wesens einer religiösen Erscheinung dürfte es in jedem Falle sein, die Motive eines Verhaltens das tolerant bzw. intolerant genannt werden kann, zu untersuchen. Wenn aber das dem Verhalten zugrundeliegende Wollen erkannt ist, so ist der Gebrauch der Schlagworte Toleranz oder Intoleranz vielleicht überhaupt überflüssig geworden: Sie fügen der Wesenserkenntnis nichts hinzu als allenfalls einige unpassende Assoziationen und Wertungen“. (*Saeculum*, a. a. O., S. 179). Man muß fragen: Sind Toleranz und Intoleranz nur *Schlagworte*, die der Wesenserkenntnis einer religiösen Erscheinung nichts hinzufügen, als „allenfalls einige unpassende Assoziationen und Wertungen“? Sind sie nicht vielmehr Begriffe, die sehr wichtige, geistesgeschichtlich sogar entscheidende, verschiedene Haltungen, also geistige Wirklichkeiten bezeichnen? Daß sich bei dem Wort „Intoleranz“ sehr schmerzliche Assoziationen und Wertungen einstellen, darf uns nicht hindern, das Problem auch durch einen Versuch der Analyse der uns zu Gebote stehenden Texte aus Ost und West anzugehen. Stellen wir einmal die Felsenedikte Aschokas neben die Verlautbarungen des Laterankonzils unter Innozenz III. 1215*; oder den Brief des Jesuitenmissionars Franz Xavier, der in Indien wirkte, an König

* C. Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, 3. Auflage, Tübingen 1911, S. 142 f.

Joh. III. von Portugal, aus Kotschin 20. Januar 1945 über die Ausbreitung des Christentums durch weltliche Gewalt**, dessen Ratschläge zur Bekehrung der Eingeborenen zum katholischen Christentum dann auch teilweise befolgt wurden, neben die Anweisung, die den buddhistischen Missionaren nach den Dokumenten gegeben wurde; oder auch neben die Äußerungen und Verhaltensweisen Rāmākrishnas, so erkennt man, daß sowohl Intoleranz wie Toleranz keine „überflüssigen Schlagworte“, sondern sehr verschiedene religiöse und sittliche Haltungen von eminenter Bedeutung sind, die genau bezeichnet werden müssen, und daß es darum sehr nötig ist, beide in ihren geschichtlichen Erscheinungen an Hand der Dokumente genau zu untersuchen.

Wenn Hacker ferner meint, der Toleranzbegriff der modernen Hindudenker habe seinen *Ursprung aus dem europäischen Deismus* genommen, so muß dieser Behauptung deutlich widersprochen werden. Wer die Entwicklung des Toleranzgedankens in der neuesten Geistesgeschichte Indiens von etwa Mitte des 18. Jahrhunderts an studiert hat, kann zu keiner andern Auffassung kommen, als zu der, daß dieser Toleranzgedanke tief in der Tradition des gesamten Hinduismus und Buddhismus wurzelt, soweit seine hervorragenden geistigen Führer in Betracht kommen, also absolut eigengewachsen ist. Dabei soll nicht übersehen werden, daß seit der Eroberung Indiens durch die Engländer westliche Gedanken in Indien wirksam wurden. Für den Gedanken der Toleranz allerdings kam dabei nicht viel heraus. Dafür sorgte leider die Intoleranz der christlichen Missionare, die im Vordergrund standen als Vertreter des Westens. Und der Deismus ist gewiß keine Philosophie die tiefer in das indische Denken eingedrungen ist. Seine Toleranzidee ist rationalistisch, die indische nicht.

Zustimmen kann man dem Satz Hackers, daß es unmöglich ist, den „*historischen Hinduismus im ganzen tolerant oder intolerant zu nennen*“, wenn man dabei „im ganzen“ betont. Auch in der hier vorgelegten Arbeit ist das ja besonders durch den Hinweis auf die soziopolitische und ritualistische Intoleranz der Kaste klar geworden und war immer auch jedem klar, der Indien kennt. Aber die Frage ist doch die, ob das religiöse Indien, also der Vedismus, Brahmanismus, Buddhismus und Hinduismus in seinen geistigen Führern und ihren getreuen Gefolgschaften im ganzen eine tolerante oder intolerante Haltung zeigt, getätigt und begründet haben, im Vergleich etwa mit dem christlichen Westen. Wenn die Frage präzise so gestellt ist, dann verschimmt die Antwort nicht mehr in einem unverbindlichen Sowohl-als-Auch, sondern sie lautet ganz eindeutig: In Indien muß man lange suchen, um ein wohlbezeugtes Dokument für religiöse Intoleranz zu finden, während gerade bei den *maßgeblichen Führern* die Toleranz aus der religiösen Grunderfahrung und -überzeugung herausgefordert wird. Im christlichen Westen aber ist das Verhältnis gerade umgekehrt, hier folgt das, was man mit Recht „Intoleranz“ nennt, aus der religiösen Grundüberzeugung und wird von so maßgeblichen Persönlichkeiten wie Papst Innozens III. und Franz Xavier und vielen andern zum Prinzip erhoben, mit dem Ergebnis nicht nur doktrinären sondern einer sehr aktiven Intoleranz, die Hunderttausende der Besten das Leben gekostet hat.

Die *Motive* der Intoleranz sind damit auch klar gekennzeichnet: Es sind die zentralen Glaubensüberzeugungen. Und was auch immer die Motive der

** C. Mirbt a.a.O. S. 204 ff.

Intoleranz sein mögen, und wäre es auch der beste Wille, das Heil der Menschheit durch Glaubenszwang zu schaffen, sie können Intoleranz nicht rechtfertigen, noch darf man deren unheilvolle Rolle in der Geistesgeschichte der Menschheit verharmlosen, indem man „Toleranz“ und „Intoleranz“ für Schlagworte erklärt. Ebenso wenig wird das vorbildliche Ringen der religiösen Führer Indiens, die wie Gandhi auch tief in das sozio-politische Leben eingegriffen haben, nicht dadurch verdunkelt, daß in Indien das Kastensystem intolerante Züge hat, und daß z. B. Gandhi gelegentlich gegen ein intolerantes oder imperialistisch verhärtetes Christentum scharfe Worte gebraucht hat.

Die tolerante Haltung dieser religiösen Führer und der religiösen Dokumente, wozu in erster Linie auch die Bhagavadgītā zu rechnen ist, hat das religiöse Leben Indiens seit Jahrtausenden so tief und nachhaltig durchdrungen, daß in der öffentlichen Meinung und Praxis religiöse Intoleranz als Fehltritt und verwerflich gilt. Im christlichen Westen hat sich der Toleranzgedanke gegen die entscheidenden christlichen Führer und Institutionen erst in schwerem Ringen von Jahrhunderten durchgesetzt, und bis heute auch nur in gewissen Schichten. Diese Tatsache darf man nicht verschweigen, auch wenn sie peinlich ist.

NS. Den Aufsatz H. v. Glasenapps „Toleranz und Fanatismus in Indien“ im Schopenhauer-Jahrbuch 1960 konnte ich leider erst beim Abschluß der Drucklegung meiner Arbeit einsehen. Da er von einem der besten Kenner Indiens stammt, scheint es mir aber von Wichtigkeit, ihn hier noch anzuführen. v. Glasenapp kommt im wesentlichen zu demselben Ergebnis wie ich, wenn er schreibt: „In der Tat unterscheidet der tolerante Geist der religiösen Inder, die begierig sind, etwas von anderen Religionen zu hören und die irenische Einstellung, die sie diesen gegenüber im Leben betätigen, sich sehr wesentlich von der Art und Weise, in welcher Christentum und Islam sich mit den Lehren Andersgläubiger auseinandersetzen. Natürlich lassen sich auch Stellen aus autoritativen Schriften anführen, die nicht eine derartige Weitherzigkeit vertragen und in der jahrtausendealten Geschichte des Hindutums sind auch Fälle nachweisbar, in denen die Anhänger einer bestimmten Anschauung die Vertreter anderer Meinungen nicht nur mit friedlichen Mitteln, sondern auch unter Gewaltanwendung bekämpft haben. Aber gegenüber der im allgemeinen versöhnlichen Tendenz des Indertums handelt es sich hier um Ausnahmefälle.

Das gerade Gegenteil hiervon tritt uns im Christentum entgegen“.

v. Glasenapp versucht dann die Ursachen dieses Unterschieds zu finden. Er schreibt: „Es erhebt sich naturgemäß die Frage, was ist die Ursache dieses verschiedenen geistigen Verhaltens. Auf völkische oder rassenmäßige Verschiedenheit läßt sie sich nicht zurückführen, denn die Römer und Griechen, die in der christlichen Zeit gegen Leute anderer Überzeugung vorgingen, waren ja die Nachkommen von Leuten, die im Altertum gegenüber den Kulturen anderer Völker, die sie unterwarfen, denkbar tolerant gewesen waren. Andererseits sind ja die indischen Mohammedaner, die sich durch besonderen Fanatismus auszeichnen, wie die Moplas, Nachkommen von bekehrten Hindus. Der Hauptgrund muß deshalb in dem Wesen der verschiedenen Glaubensformen selbst liegen. Wie stets scheinen hierbei eine Reihe von Faktoren zusammenzuwirken, von denen hier die wichtigsten besprochen werden sollen“.

Dazu ist zu bemerken: Damit, daß wir erklären, die Glaubensformen seien

die Ursachen von Toleranz und Intoleranz, schieben wir die Frage nur um einen Schritt weiter zurück. Denn wir müssen ja doch fragen, durch welche Ursachen die Verschiedenheit dieser zur Toleranz oder Intoleranz führenden Glaubensformen bewirkt wurden. Dies ist doch die Grundfrage. Woher kommt es, daß alle Religionen, die ihren Ursprung im vorderasiatisch-semitischen Raum haben, Israeliten-Judentum, Christentum, Islam durchweg zur Intoleranz neigen; diejenigen aber, die im indogermanischen Raum entsprungen sind, zur Toleranz (wobei Ausnahmen auf beiden Seiten die Dominante nicht verdecken)? Sollte die völkische oder rassische Verschiedenheit damit nichts zu tun haben? Welche andere Grundursache kann gefunden werden?

Die Tatsache, daß Römer und Griechen (und wir können ruhig auch die Germanen hier nennen), die ursprünglich weithin Toleranz gegen andere Religionen übten, in der christlichen Zeit gegen Leute anderer Überzeugung vorgehen, und noch vorgehen, ist keineswegs ein Beweis gegen den Einfluß völkischer oder rassischer Art auf tolerante oder intolerante Haltung. Man muß hier die psychologisch-anthropologische Forschung ernst nehmen, die uns bezeugt, daß angeborene Art durch Induzierung einer andern Geistesart, besonders bei arbestimmt nichtschöpferischen Menschen weithin und bis ins Gegenteil abgelenkt werden kann. Auch darf nicht vergessen werden, worauf ich in dieser Schrift Nachdruck lege, daß (wirkliche oder scheinbare) soziopolitische Notwendigkeiten einen starken Einfluß auf die Entscheidung für Intoleranz haben, wie sich das ja auch im römischen Imperium zeigt. Die Dinge liegen nicht so einfach, wie es zunächst erscheinen mag; man muß schon tiefer in diese Problematik eindringen, um hier zu festgegründeten wissenschaftlichen Erkenntnissen zu kommen.

Es muß deshalb hier auch noch darauf hingewiesen werden, daß trotz jahrtausendlanger Erziehung zur Intoleranz unter dem Einfluß des Christentums in der gesamten westindogermanischen Welt, insbesondere in dem Bereich der germanischen Völker immer wieder hervorragende Persönlichkeiten für Toleranz eingetreten sind (es ist hier zu erinnern an Theoderich den Großen und Nikolaus von Kues), und daß seit dem Aufkommen des Humanismus bis zur Gegenwart die großen und freien Denker in diesem Bereich, im Unterschied von dem katholisch gebliebenen mediterranen Raum, die Vorkämpfer der Toleranzidee waren und daß diese Idee von hier aus den Siegeslauf in die Welt angetreten hat, soweit sie sich nicht selbst Toleranz erkämpft hatte, wie Indien und der persische Sufismus.